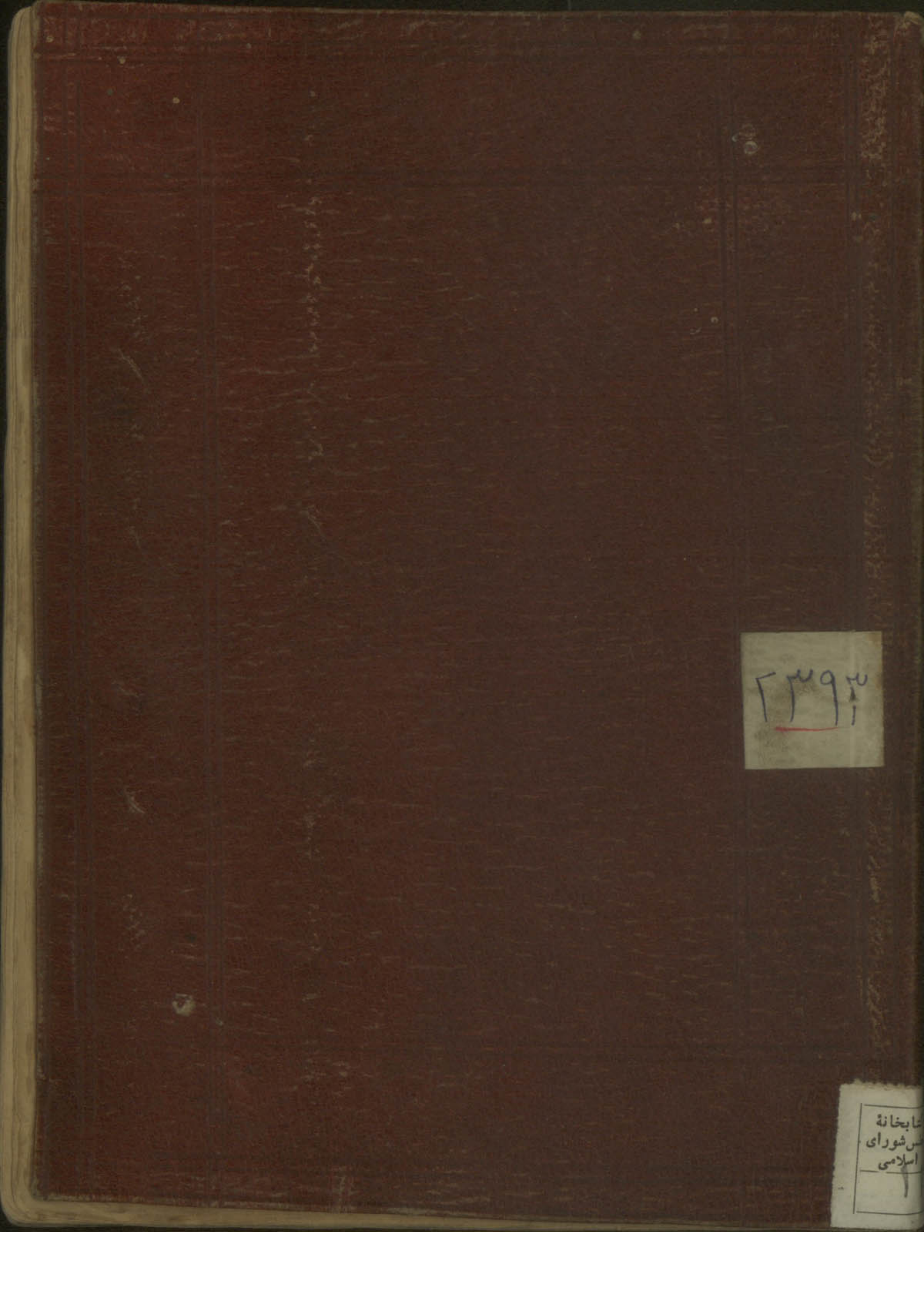
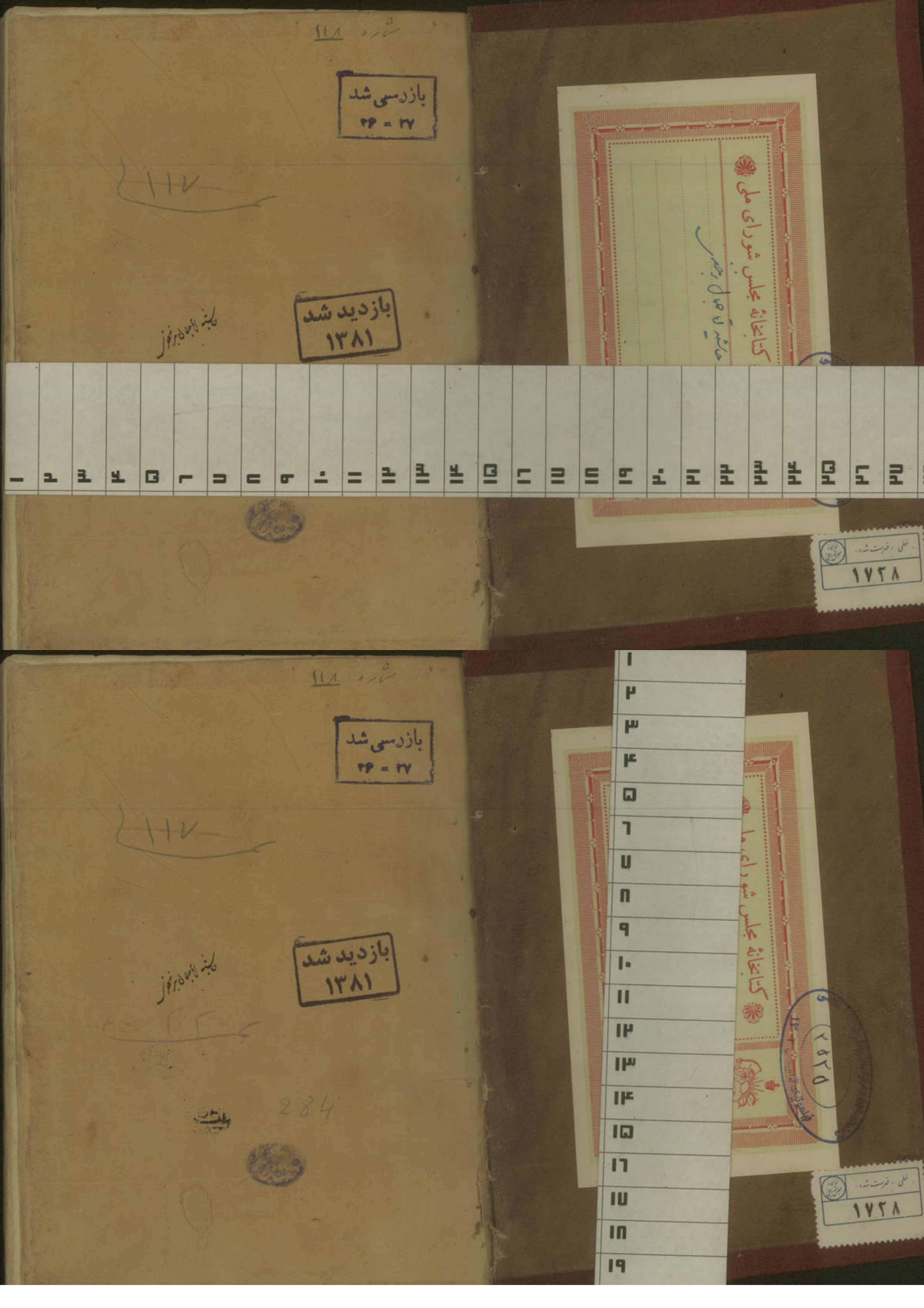
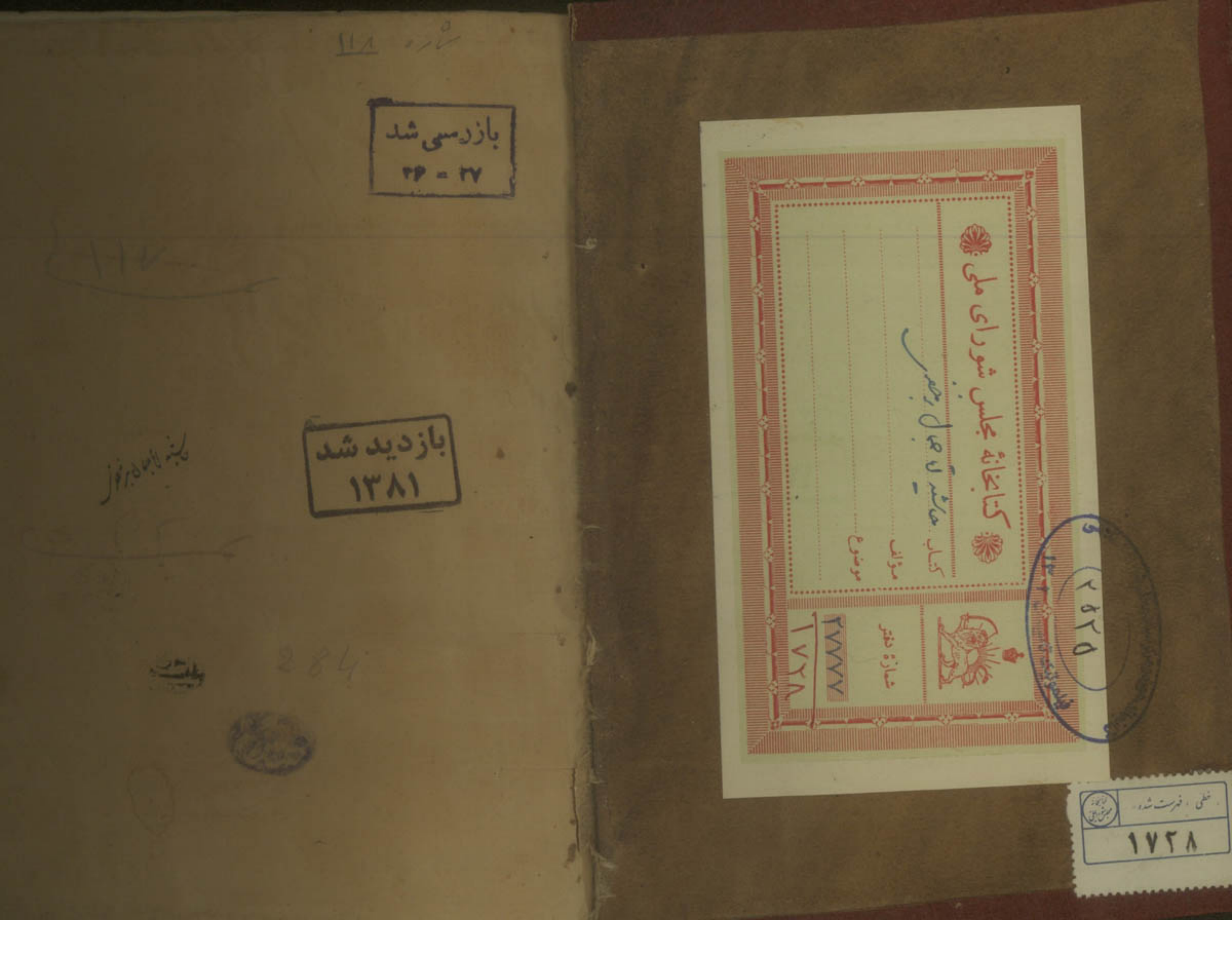
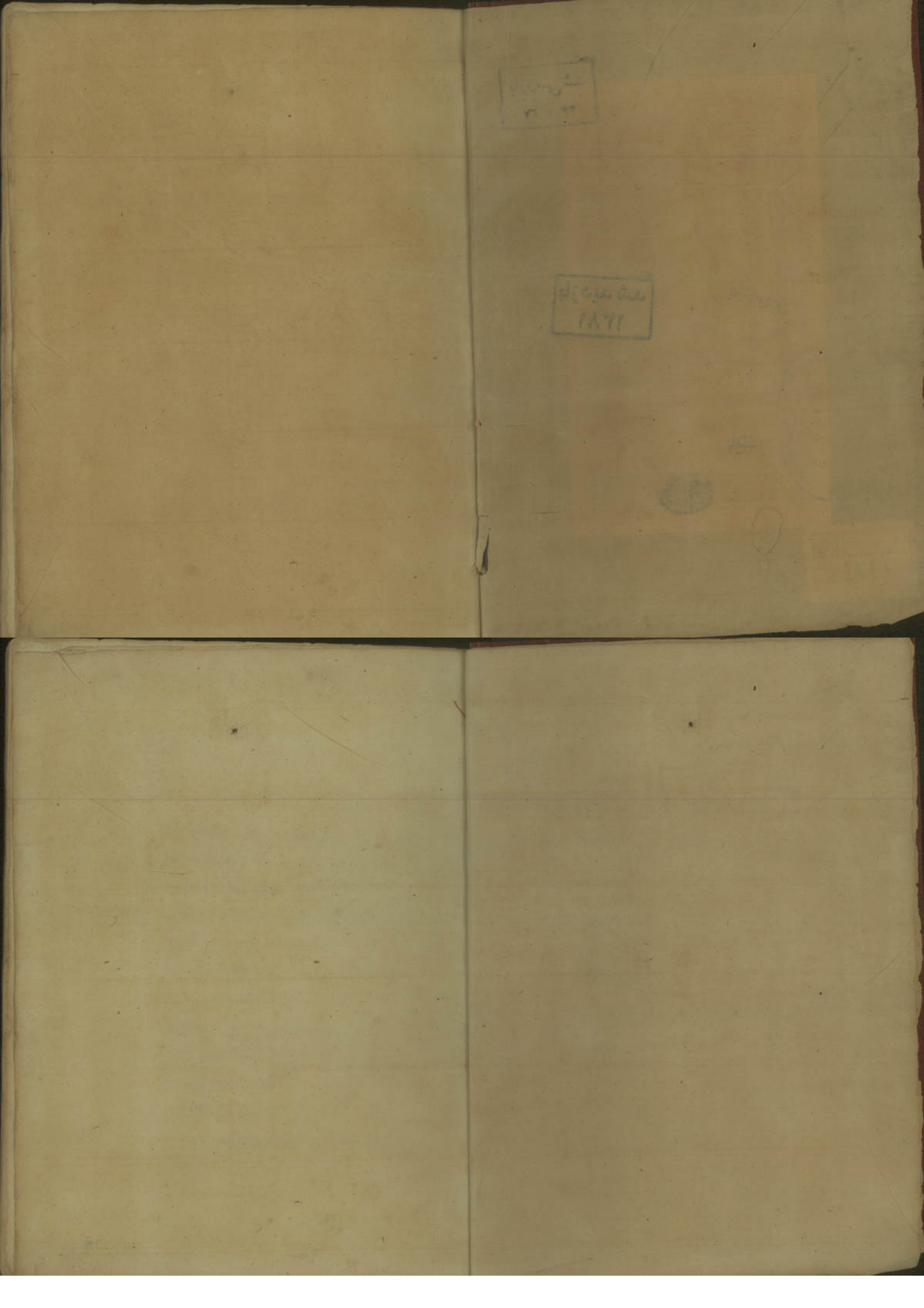

تابخانهٔ
س شورای
اسلامی



شماره ۱۱۸
بازرسی شد
۲۷ = ۲۶
۱۱۷
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی . فهرست شده
۱۷۲۸


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۱۷۲۸





هذه رسالة بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين موسوم باجمال

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين وآله

الطيبين الطاهرين قوله اعتبر فيه حدوث الخ هذا اشارة الى طريقة

جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث و

لذلك ما قالوا تعرض الحكماء القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب

وتقرير طريقهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلابد من

محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل

وهو الواجب فثبت المط وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى

طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث

وتقريرهم ايضا قريب فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث

اذ هذا القول يلزمه العقل بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم

يجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فيجعل

كلام هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد

هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث

العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية

فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور

او التس وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بيناء الكلام على حدوث
العالم وبين احضرية طريقة الالهيين بالنسبة الى الطريقين بانهما
مبنيتان على حدوث العالم دونها ثم بعد التمسك بحدوث العالم
لا يناسب ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث الح بل الاولى ان يقول
فلا بد من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان
يكون واجبا فافهم فالحق في تقرير طريقهم ان يقال ان العالم بمعنى ما
ماسوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث
غير حادث دفعا للدور والتس وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات
جميعا حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات
حدوث العالم وسنشير الى ما فيه وقس على ما ذكرنا حال طريقة الثاني
وللمتكلف حمل كلام هذا المحقق ايضا على ما ذكرنا فتامل واما الحكماء
من بحرز وحرزوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو
الحق كما تقرر في مقره بعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالا
لهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو الموجود كما ذكر
المص قدس سره والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير دليلهم على ما افاده
العلامة ره في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك متحركات
لزوالها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا
متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست عاليتها

السوافل

السوافل ولا العوالي الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان
كانت ممكنة لزم التس والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات
فاسدة انتهى كلامه رفع الله مقامه والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء
العاصرين سلمه الله تعالى ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة
والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا
ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات
لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته كالمتحرك
في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل من الليسية الذاتية
الى الايسية قال والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل
على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الافلين انتهى وحال
هذا التقرير ايضا كسابقه في الضعف اما اولا فلابتنائه على ما لم يتم
بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن منتقلا من الليسية الى الايسية وان اشتهر
بينهم لكنه محل تامل وليس هيهنا موضع تحقيقه واما ثالثا فلان ما
ذكروه على تقدير تماميته كانه لا يشمل الانتقال من الليسية الذاتية الى
الايسية ايضا هذا انتهى فيما نقل عن والده تامل اذ الخليل لم يستدل
بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكواكب على
عدم كونه واجبا واين هذا من ذلك فليتامل وقد قرروا طريقة
الطبيعيين بوجوه اخرى قريبة من هذا البحث لا فائدة يعتد بها

٣ في هذا الكلام والله يعلم واما كونها اوثق فهو بالنسبة الى طريقة
الطبيعيين ظاهر وكذا بالنسبة الى طريقي المتكلمين لابتنائهما
على حدوث العالم الذي يشكل اثباته بالدليل العقلي بحيث
لا يتطرق المناقشة اليه بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما يتم
بعد اثبات الواجب واما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح
للاعتماد على حدوث العالم بمعنى ما سوى الله الواجب نعم قد
استدلوا على حدوث العالم الجسماني بتجدده وذلك لا يثبت المطلوب اذ لعله
ينتهي السلسلة الى قديم غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث
فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا
وقد عرفت فسادها فتامل وايضا القول بان علة الحاجة هي
الحدوث خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق واشرف بحقيته بديها
هنا واعلم ان الشيخ ايضا حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره
حيث قال في اخر النمط الرابع من الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا
لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تامل لغير نفس
الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم الطريق الثاني

بطريقة

بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه والظاهر
حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او
حركة بل يكفي التمسك باصل الموجود بخلاف المناهج الاخرى فانه
لا بد فيهما من بيان وجود حادث او متحرك وهذا وان كان ظاهرا
لكن لا اشك ان الاول اوثق فتدبر وقال المص قدس سره في شرح
الاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية ان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين و
هو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان
انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود على
الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون
الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال
من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت
واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم
فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب
الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق
واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف و
اوثق انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه من التكلف

في ذكرها فقد اعرضنا وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا
بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد
ولا بد له من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل قال ان
كون طريقة الالهيين اخصر من هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول
منه انما هو بكون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه تامل لان
الطريق في هذا الدليل لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين
فيكون مقدماتها اقل بالنسبة الى هذا ولا يعني بالاخصرية الا
هذا كون طريقة الالهيين اخصر عن طريقة الطبيعيين ظ واما عن
طريقتي المتكلمين فلكونهما مبنية على حدوث العالم هذا و
بعض الافاضل بعد ما بين اخصرية هذا الطريقة بالنسبة الى
طريقة الحركة قال واما بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان
بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان والوجود
كما في غيره من الطريقين المذكورين اما اخذ الامكان فغير خفي
واما اخذ الوجود فلان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود
وفي الاخر ايضا ماخوذ لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود
لم يحتج الى العلة وما يقال من ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو
ليس لعدم على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التاثير في الطرفين والتاثير
في العدم انتهى وفي بعض النسخ بدل الحدوث الامكان

اقول

في قوله او طريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه
من التشويش اما على الاول فلاخذ الحدوث في كل من الطريقين فلا
وجه لقوله واما اخذ الوجود الخ بل كان الصواب ان يقول واما
اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر فيهما هو نفس الوجود لانه الوجود
بعد العدم وهو ظ واما على الثاني فلان طريقة الامكان غير
مذكور في كلام المحقق وليس ايضا في كلامه اثر منه فالتعرض له
بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكور في كلام المحشي
كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى
العلة غير مسلم بل التحقيق ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة فلا
فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة علة لعدم
المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من
تعليقات والدي طاب ثراه على حواشي التجريد فالصواب ان
يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج الى العلة الموجودة
بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم
عدم ممتنعا بالذات او ينتهي اليه ولا بد في اثبات الواجب من
بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد
عليه ان في طريقة الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود اذ لم يكن موجود
فلا ترديد ولا احتياج الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع سهوا

والتعسف والمحشون تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون
العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي
هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا للوجود في نفسه
لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا ووجود العالم
في نفسه معلولا للواجب تع والوجود الرابطي للواجب تعالى وهو
كونه صانعا للعالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته
ولا استبعاد في ذلك كما في المؤلفية وذي المؤلفية فان كون
الشيء مؤلفا علة لكونه مؤلفية على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا
ومجعولا علة لكونه ذا جاعل واجب بالذات ولما اورد انه يلزم
ح ان لا يثبت للواجب تع صانعية العالم باعتبار ذاته وفي حد ذاته
مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم اجاب بعضهم بان صانعية
العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون
وصفا للعالم للواجب تعالى وللعالم ومعناها ح كون العالم الواجب
بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث
يكون وصفا للواجب تع ومعناها ح كون الواجب بحيث يكون
صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية
والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاول علة للثانية والنتيجة هي
كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم

وصورة

وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع
واجب بالذات فالعالم ذو صانع واجب بالذات وكون العالم كذلك يظهر و
ينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا
الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو
بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر و ينكشف لنا
عندنا بعد حقيته ذلك القياس فحقيته كون الواجب صانع العالم
لازمة لحقيته ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون
حقيته ذلك القياس ملزومة لحقيته كون الواجب صانع العالم
وعلة بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته
اصلا بل بالمعنى اللغوي الذي يعني انه لا ينفك احد الامرين العلمين عن
الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا
لا يحتاج الى نظر وفكر اصلا ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع العالم
قد ظهر حقيته بسحابة اللم لان له دليلا لميا هذا ملخص كلامه وانت
خبير بما فيه اما اولا فلان مبنى ما ذكره من حديث المؤلف وذي
المؤلف الذي نقله عن الشيخ مما لا يرجع الى تحصيل كما نشهد به التامل
واشار اليه والدي في حواشيه على حواشي التجريد واما ثانيا فلان
هذا التكلف والتعمل يجري في جميع الاستدلالات الانية ولا
اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في الطرق الاخرى ايضا فلا يصح

وجها لاوثقية هذا الطريق وبالجملة فساد هذا الوجه وضعفه ظاهر
لا يحتاج الى التجشم ببيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه [illegible]
من الامور الاخرى فتامل وبوجه اخر قالوا ان الاستدلال هيهنا
انما هو بحال مفهوم الوجود وهو احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في
حاشية بعض المعاصرين وكونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض
الافاضل على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون
طبيعة الموجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك
الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة
للحال الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات
الواجب لمية بحسب الصفة بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان سائر الطرق
شبيهة بالان لكونها بحسب الظاهر من المعلول على العلة او الحدوث او
الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب بخلاف هذا النهج
لكونه نظرا الى طبيعة الموجود وهي ليست معلولة للواجب وان كان
بعض افرادها معلولة وانت خبير ايضا مع فساد بنيانه بما لا وقع له كما لا يخفى
وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاوثقية بهذا الوجه فتامل
فانه لا يثبت من هذا الدليل الا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة
عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الا
والشيخ صرح بان بان لا الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة

الامور

بالاولى

استدلال من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المص
في اثبات الصانع دون اثبات الله واثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر
انتهى اقول كون هذا الدليل دالا على مجرد وجود علة ما مسلم لكن بعد اثبات
التوحيد وسائر الصفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة
وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال
لمي وان نسب في المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه جدا بلا فرق بين العلة
ما والعلة المعينة اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ ايضا ما دل عليه وتحقيق
المقام في حواشي التجريد ثم ان كان مراده توجيها اخر للاوثقية فحاله نظير
ما علمت فتدبر ثم صلاحية هذا وجها للعدول عن قوله في اثبات
الواجب غير ظاهر نعم يصلح وجها للعدول عن قوله في اثبات الله الا ان يقال
قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما
اشتهر في الالسن من ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس هذه
في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر ان النكتة في عدول المص انما
هي الاشارة الى ان الدليل الذي نقل فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن
اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا
انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل
الواضحة هذا وقد ذكر ثاني وجه العدول وجوها اخرى رأينا الاولى
العدول عن ذكرها فتفطن وتارة يقولون ان جميع البراهين انية

لكن هذا الدليل اشبه الاينات باللمات من البراهين الانية ما هو اقربها
الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس هو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن خالق اللزوم وهذا النهج لكونه نظرا الى طبيعة الموجود
كك فان حقيقة مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته من غير اعتبار قيد
زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه وايضا فيه
مناقشة ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد
تقرر في فن البرهان ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه
حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كك لان قولنا بعض الموجود واجب
استدل عليه من حال جوهر الموضوع هو الوجود طبيعته انتهى وقال
بعض الافاضل في وجه اوثقية هذا الطريق بهذه العبارة اما ناقديه
اما طريقة الوجود فلعدم الايرادات الموردة على طريقة الامكان من امكان
الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير وغيرهما وقال في بيان
الوجه الاشرفية واما الاشرفية فلان الوجود فعل والامكان قوة انتهى
فان قلت في هذا النهج ايضا استعين بالممكن لان الشق الثاني من
من ترديد كلام المص هو والاستلزام مرجعه ليس الا الممكن قلت
اخذ الممكن هيهنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض والتبعية بخلاف
غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يجري مجراه انتهى
ولا يخفى ان امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير

قال بعض الفضلاء

يرد على

يرد على طريقة الوجود ايضا وما قيل في الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة
ضعيف جدا واما ما افاده من ان اخذ الممكن هيهنا ليس مقصودا بالذات
بل بالعرض الخ لا اتجاه له لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد
اخذ الامكان يتوجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض
الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله في بيان الاشرفية وح لا ايراد عليه
هذا وفي كلمات الفاضل في تتمة هذه الحاشية تامل ولقد تركنا التعرض
لمخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين
اقول طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة الوجود عارضة
لها فهي متاخرة عنها بالذات كما يظهر من تتبع عبارات الشفاء و
غيره فيكون الوجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود بما
هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف
في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لان اتصاف
الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن
على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود بما
هو موجود وان له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب وان
له فردا خارجيا برهان لمي بلا تعمل وتكلف لا انى لان ثبوت الفرد
الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد

الخارج للواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان
يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء اولا للازم تقدم اعتبار
الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تع من جهة انه مبدأ
للآثار فرد للموجود والوجود ومن جهة انه منشأ للموثاقة الوجود فرد للواجب
والوجوب والاعتبار الاول مقدم بالذات على الاعتبار الثاني كما
يقع في تقدم الوجود وجوب على سائر الصفات وفي تقدم العلم و
القدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود متقدم
على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا
للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو
برهان على كل شيء انه لا برهان على ذاته من غيره لا ان ذاته باعتبار
وملاحظة ليس برهانا على نفسه باعتبار اخرى وبعض صفاته
ليس برهانا على بعض اخر بل هو الشهيد على كل شيء غيره ولهذا بعينه
صار هذا المنهج اشرف واخصر من غيره الماخوذ فيه وجود الممكن
او الحادث او المتحرك شاهدا عليه تع انتهى وفيه تامل اما اولا
فلانا لا نم ان الوجوب نعت للموجود بل كيفية للنسبة على ما هو المشهور
وح لا يلزم تاخرها عن الوجود لا يق فيكون متاخرا عن الطرفين
فيكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة عن وجود النسبة
على ما هو المشهور الطرفين فيكون متاخرة عن الطرفين فثبت

بمستنكر

تاخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين لانا نم انما هو وجود النسبة لانه
الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تاخر الوجوب عن الوجود فتامل واما ثانيا
فلان بعد تسليم كونه نعتا للموجود لا نم وجوب تاخره عنه لانه ان ادعى
ان الثبوت الرابطي من الوجوب للموجود متاخر عن ثبوت الوجود
في نفسه فمسلم بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له
على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متاخر
عن الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلم ايضا اذ الثبوت في نفسه للوجوب
انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع عنه اى موصوف الوجود فهو ايضا
ثبوته كثبوت الوجوب فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت
الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متاخرا عن ثبوت
الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم
الوجوب على الوجود كلام واه جدا لانه اذا لم يكن له وجوب اصلا
قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يتصف
العقل بما لا يحتمل فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا وايضا
لا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف على اتصافه اصلا الا ان
يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به
في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر فان
معنى نفس الامر فان معنى نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش قلت

بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة ان ايراد الاول بصريح
اظهر الورود كما لا يخفى ثم انه على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي
يدعي انه متاخر عن الوجود ما هو فعليه البيان اذ نحن لا نعلمه
بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر و
انه ليس الاتصاف به قبل الوجود وبعده الا بمعنى واحد ووجه
واحد فاذا كان هو متقدما على الوجود فاين المتاخر عنه فتدبر
واما رابعا فلان الاستدلال وقع من الموجود المشاهد المعلوم
او من طبيعة الموجود باعتبار تحققه بل ما يتوهم كونه عليه
هو ثبوت الفرد الواجبي للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو
عين المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلانه على ما ذكره لا يمكن
جعل الاستدلال على ثبوت الوجود للصانع تع بل على ثبوت
الوجوب له وفيه مع كونه تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على
زعمه يتوقف على ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع منه
فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه
وهم قد اخلوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك
ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه
واما سادسا فلان قوله والموجود بما هو موجود متقدم
الخ ممنوع وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل

موضوعا للفلسفة الاولى مما وضعه واخترعه هو نفسه و
الشيخ في الهيات الشفا بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الموجود
من حيث هو موجود وبين الوجه فيه قال وهو اي العلم الالهي هو الفلسفة
الاولى لانه العلم باول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة واراد بالعلة
الاولى التي حكم بانها اول الامور في الموجود الوجود هو ذات الواجب تع
كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على
جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة
الدليل اللمي على وجوده تع كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان
البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة
الى اعتبار تقييد في كلامه فتامل وانما اطنبنا الكلام مع ان المرام
ليس مما به زيادة الاهتمام سالكا لطريقة الاقوام وتبركا في الابتداء
بذكر كلمات هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام واما
كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد
الوجود وهو خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور
فهو منبع كل شرافة وموجب كل نافة فالطريق المحاول له اشرف
من غيره هذا وقد ظهر من كلام الشيخ الذي نقلنا سابقا وجه
اخر للاشرفية وتوجيه انه قد لوحظ في الطرق الاخرى شيء
من مخلوقاته تعالى الاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ فيه

في الموجود وهو العقل الاول واول الامور

الموجود المطلق وهو ما ليس بالجنبتي لنفسه بل انه تع فرد منه كان فيه
استشهد به على ذاته وفي الطرف الاخرى استشهد بغيره من مخلوقاته
عليه فظاهر ان الاول اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريقة الصديقين
هذا وقال المص في شرح الاشارات لما كان طريقة قومه اصدق الوجهين
وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم للصدق انتهى
وسيجيء عن قريب زيادة كلام فيه انشاء الله تع قوله ويمكن تقرير هذا
الدليل الخ قيل هذا صريح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه
ما يق من انه لا وجه لانحصار تقريرات هذا الدليل في الاربعة انتهى
وانت خبير بعدم وقع الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه اخر
يكون في البين فرق معنوي لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبا
رات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاه القايل لم نجد منها اثرا هذا
ثم الاولى ان يق في الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول كلها
ادعى بداهة وجود الافراد للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد
فيها واجب فهو المط ام لا والتفاوت فيها انما هو في تالي
هذه الشق ففي الاول جعل التالي في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء
الى الواجب فثبت المط وفي الثاني جعل لزوم الدور او التسلسل
المحالين فيكون الشق الثاني باطلا فيتعين الاول ويثبت المط وفي
الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المنظور هو ثبوت المط

كما في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور فيه ايضا بطلان
الشق الثاني لكن بوجه اخص مما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير
الرابع وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ
فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجودها بالبديهة وردد فيه
بانه اما واجب فثبت المط وح يكون اولا فاما ان يلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاولان فتعين الثالث وهو المط
وح يكون الفرق بينهما ظ لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات
على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا
يمكن حمل كلام المص على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله
على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي التقرير الاخير من بانه محتملا
كلام المص بل لا يحتمل ما ذكره على تقرير بعض المحققين ايضا
لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الشارح ايضا بل يتعين
حمله على تقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما
قاله بعض المحشين من ان في عبارة المحشي خدشة اذ الكل لا
محتمل عبارة المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان
ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل و
يمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرفات في العبارة وفيه
ان المحشي لم ينكر ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه يمكن حمل

عبارت المص بحيث يكون خصوصه معلوما مفهوما من الكلام المص الا ان يكون
خلاصته هو ذلك فتدبر قوله فان كان واحد منها اي من
افراد الموجود مطلقا او من افراده المعلومة بالبديهة وكذا الحال في
قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود في التقريرين الا
خيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل العاصر
قد حمله على الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت العبارة
لا تابى عنه لكنه لاعتبار تغيرها في التقرير لا طايل تحته بل الاولى
ان يجعل التفاوت بمجرد التغير في تالي الشق الثاني كما ذكرنا
فالاولى هو التوجيه الاول فتامل قوله ويمكن حمل عبارة المص على
هذا قال فاضل العاصر سلمه الله بان يجعل ضمير استلزمه راجعا الى
كون الموجود واجبا واللام الموجود للجنس والقضية مهملة وعلى
الاخر وهو الاخير الى الواجب وهو للعهد وهي شخصية وعدم
احتمال الحمل على التقريرين الاولين كعدم احتمال تقرير اخر يظهر بادنى
تامل انتهى وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه
له وذلك لانه ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان
كان واجبا وان كان للجنس كان المعنى فردا ما من افراد الموجود
ان كان واجبا وشيء منهما لا يوافق التقرير الاول على ما ذكره الفاضل
اذ المنظور فيه فرد ما من افراد المعهودة لا فرد واحد معهود ولا

فرد ما من الافراد مطلقا هذا واما على التوجيه الاول الذي ذكرنا
فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على هذا فالاولى حمل
عبارة المحشي على ما ذكره الا ان يناقش مناقشة على ما ذكره ايضا ممكن
حمل عبارة المص بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود
بما علم بديهة اذ امثال هذا في عبارة المتن الذي قد تجاوز الحد
في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر على من يتصفحه هذا و
اما قوله كعدم احتمال تقرير اخر ففيه تامل اذ يحتمل الحمل على ما
ذكرنا اولا في توجيه التقرير الاول من المحشي وهو تقرير جيد
غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا الفاضل فتامل قال الشارح
لا شك في وجود موجود الخ اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح
اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا
وانت خبير بان امثال هذه الترديدات مما لا يعتد فيها حيث يكون
الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء
منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات التي
لا شك في وجودها ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا
استدل الخليل بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض
المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الفخري ولا الى
ما تحمله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وبعض الحواشي

11

لم يفهموا الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد وانما يثبت وجوده بالدليل فكانه فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته فتامل قوله وناسب اهل البحث الخ واما اهل الذوق والكشف الذي يلايم مذاق المحشي فهم مندوحة عن تجشم استعمال البراهين الاشتغال بها اذ كانوا صادقين والله يعلم قوله لزم الدور وبيانه ان الموجودية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل ايجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة البديهية التي سيذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجه والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس موجودية غيرها توقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور ولا يقال لعل لا يكون العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك

الوجود

الموجود بل على موجود اخر وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد او متعدد متناهيا او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي بتوقف موجود ما هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق واحد من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل الظاهر مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد بتوقف موجود ما هو توقف طبيعة الموجود من حيث هو اي لا يتحقق فرد منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد ما لم يتحقق فرد منه فتامل فيه بما قررنا يندفع ما اورده فخر المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على موجود اخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الرفع ظاهر لا يخفى وبوجه اخر نقول في رفعه على تقدير انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما الدور

12

اما التسلسل لما كان التسلسل غير مفيد بناء على التسلسل المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره بعض المحققين في تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يستحق النقل وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى فهو وان كان اولى واقرب من الحق الا انه ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالمراجعة مع ادنى تامل فتامل قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق الخ توضيحه انه ليس للموجود المط مبدء يكون مبدءا له من حيث هو اي يكون مبداء لجميع افرادها بناء والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه يكون مبدء لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محة وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له ضرورة يكون مبدءا لجميع افرادها بناء على المقدمة الاتية فعلم وجود فرد للموجود المط غير الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشيته حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واحد ابل لا بد من اخذها على ما قرره فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال مراده بالموجود المطلق هو الموجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات

انما هو

انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس عندك فيقال ح ان ذلك الموجود لا مبداء له اذ لو كان له مبداء موجود البتة فيكون المبدء ذا هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات لان الموجود المط الذي لا مبداء له اذ هو الا الواجب بالذات هذا يمكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا ثبت ان ذلك الوجود لا مبداء له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل للمقدمة الاخرى في اثبات المط الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين يلائم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده فخر المحققين من انا لا نسلم ان الموجود المط لا مبدء له ولزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المط ليس الا الوجود العام وتحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا كما لا يخفى قال الفاضل المعاصر سلمه الله هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني اولى الهيات الشفاء وبيانه بالعبارة الاولى ان يقال الوجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بديهة فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك

جهين م

نتوقف تحققه في ضمن فرد م

تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة
التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا العلية فلو لم يكن لها فرد
يجب وجودها بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة
الاتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هذا خلف وانت تعلم
ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود ههنا ليس هو الوجود العام
البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج
اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد
على جميع الموجودات معلل بها في الذهن بل المراد هو الوجود
الحقيقي الذي هو منشاء الاثار ومحقق الحقايق وهو الموجود با
لحقيقة ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى وعبارة الشيخ الذي
اشار اليه هو هذا فالمبداء ليس بمبداء للموجود كله ولو كان
مبداء للموجود كله لكان مبداء لنفسه بل الموجود كله لا مبداء
له انما المبداء مبداء للموجود المعلول فالمبداء هو المبداء لبعض
الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في تو
جيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة
الموجود لا مبداء لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الوجود الحقيقي
الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو
واحد شخصي هو عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا وليس طبيعة

كلية يكون له افراد متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل
انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين
في توجيه هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين
فتفطن قوله وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الخ هذا على
التوجيه الثاني الذي ذكرناه ظ كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول
فيمكن ان يتوهم ان كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه واما على
التوجيه سابقا من انه يستدل منه بالموجود المطلق والواجب تعالى فرد منه فكانه
استدل على ذاته وفي الطرق الاخرى يستدل بالموجودات الممكنة
واحوالها عليه تعالى ففيها استشهاد بغيره عليه وطريقة ... ان الاول انسب
بطريقة الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق وهم يتوجهون
بشراشرهم اليه ويعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره
بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت
فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من جهة
انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود و
هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المط الذي نظرنا فيه وان لم
يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه
منتزع من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه تعالى والنظر في وجه من
وجوهه اداءنا الى حقيقته وكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء

هو الشيء بوجه فتفطن انتهى وكان المطلب ليس مما يقتضي زيادة
بسط فتفطن قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء
بالذات الخ اي مبداء خارج يكون مبداء لجميعها اذ لا خارج عن
الموجودات ويتم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ
خارج فيثبت وجود الواجب والفاضل العاصر قدس سره لما حمل الدليل
الثاني على ان طبيعة الموجود لا مبداء لها حمل هذا على ما حملنا عليه
ذلك من انه لا مبداء لكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء
على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين
بعد ما نقل عن فخر المحققين الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات
ليس له مبداء انما يتم على تقدير وجود الواجب الوجود لا مطلقا اقول لعل
المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحادي لكن مراد
المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود على حدة على ما قرر
رناه كما سيجيء فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع
مبدء فذلك المبداء لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع
المتلحظين خر من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون مقدما
عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة
لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبداء لكونه جزءا من المجموع علة
لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا انتهى وانت

المحققين

الفخري

خبير بانه لا اتجاه لايراد الفخري على ما قررناه وكذا على ما ذكره الفاضل
العاصر واما ما ذكره بعض المحققين ففيه ان علية بعض الموجودات
للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه اصلا كما لا يخفى
وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه تم وايضا على
ظهر حال ما في الحواشي الاخر فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث
هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بدلا عن وجودها لما تقرر
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم لا يمتنع عدمها
بدلا عن وجودها الا ان شيء يوجب وجودها وامتنع عدمها بالكلية
بناء على المقدمة الاتية فثبت وجود الواجب الوجود بالذات تعالى تقرير
الكلام هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي بصدد
بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكر سابقا
ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل مندفع
بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة
اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب المأخذ منه على ما قررنا
فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور
تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق مرامه من لزوم الدور
دون التس هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما
والا لكان الاشياء عدما محضا واللازم في غير وجه الوجود من سبب موجود

هذا فيح حمل علية المجموعي الاحادي مع انه زعم ارادة الحمل عليه في توجيه الايراد وفاضل وبما قررناه

وبمجموع الممكنات ح

والا لزم من ح

فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود
الواجب الممتنع عليه العدم في الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه
انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون
معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجه بعده الى الوجود ام لا فمم لانه
لا لزوم في خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه يجوز
عدمها راسا مع خروجها بعد الى الوجود فمم لكن نقول ان الممكنات
ايضا لعله يكون كذلك اي يمتنع عدمها راسا مع خروجها الى الوجود
والمقدمة الاتية لا تثبت الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع
خروجها الى الوجود فتامل قال الفاضل المعاصر دام ظله في تقرير
الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها
اصلا ممتنع اذ لو لم يمتنع جميع انحاء العدم للشيء لم يجب وجوده فلم يوجد
ليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم جميع
الممكنات ليس ممتنعا كما سيجيء فيكون في الوجود ما يجب وجوده
ويمتنع عدمه بذاته وهو المط وفائدة الحيثية الاشارة الى ان
حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لا شرطا وقيدا كما
صرح به في الحواشي الفخرية وسلم المقدمة الاولى على الاول وقال جميع
الممكنات ليس ممتنعا كما سيجيء بشرط الوجود ايضا كذلك
ومنعها على الثاني وقال انما يصح ذلك على تقرير وجود الواجب

فتامل م

فتامل م

وهو اول المسئلة على ان والدي العلامه طاب ثراه اجاب
باختيار كل من الشقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات
الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان
من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا
بالحقيقة فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا
واما على الثاني فبان النظر في مفهوم الموجود مع قطع النظر عن
اثبات الواجب بالذات يودي الى ان الممكن من حيث هو ممكن
لا يمكن ان يتصف الا بالوجوب السابق عليه ومنه يلزم وجود الواجب
بالذات بناء على انه لو لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده
بالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل هذا الامتناع انتهى وما
ذكره في توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد خلل في قوله
وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور ان سببه
وكانه قصد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه فيه ايضا وما ابعد ما
رامه هيهات هيهات لا دخل له في هذا التقرير اصلا هذا وقد
حمل الحيثية على قريب من التعليلية ونحو جعلناها بمعنى في حال
الوجود والوجهان متقاربان نعم ان الظ ان مراده الفخري بكون
الحيثية قيدا هو ما ذكرنا لا ما هو الظ منه اذ الماهية المقيدة با
لوجود بذلك المعنى لا وجود لها الا اعتبارية الوجود وهو لم يتعرض

الشقين صح

ينبغ م

بهذا وجه فالحق في جواب الاعتراض صح

في الاعتراض على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثاني وان اراد معناه
الظ فالحق هو اختيار شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر سلمه الله وهو
وفيما نقله عن والده في رفع الاعتراض تامل لان ما ذكره على
اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه اذا كان
شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن
ان يحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن
الحكم المبني على فرض محال الا صلا نعم يحتمل ذلك عند العقل
بناء على استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من
بيان الامكان الواقعي ولا يتم له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار
الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهرا ولو تكلف في تصحيحه فليس الا ما
ذكره ابنه وبالجملة فمحصل الجواب عن الايراد ليس الا وجه واحد يشترك
فيه ما ذكرنا الفاضل المعاصر وانما التفاوت بمجرد التصرف في
فعله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه
يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر فلا يستقيم العلاوة
الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل والوجهان الذان
ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقتضي منه العجب
واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا تامل فتامل قوله وهي
ان جميع الممكنات الطرالصرفة الخ يعني ان العقل يحكم بديهة بان

جاز

وماذكره

قوله

بان مجموع الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه
في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه
وان امتنع عدم كل منها بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه
مع عدم علته الوجود الى مجموع هذه السلسلة ونسبة مع العدم سواء
اذ يجوز عدم الجميع راسا لانا اذا فرضناه لم يلزم منه مح اصلا لا بالنظر
الى ذاتها لامكانها ولا بالنظر الا عللها لانها ايضا ممكنة معدومة
في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم
عليها في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء
العدم كما في الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان
او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود على
ما قالوا هذا ولا نظن بمن راجع الى بداهة العقل الصريح والوجدان
الصحيح ان يشك في نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا
وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد بامكان طريان الانعدام عليهما
الامكان الذاتي فمم ولا يجدي نفعا الجواز ان يكون طريان الانعدام على
مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منهما مع العلة الموجدة
وان اراد به الامكان الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين
المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن
موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له
موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن موجود و

فتنبه صح

كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور

بطلان التسلسل غير ما خوذ في الدليل المشهور انتهى فنرفع بما قررنا او نختار الثاني ونقول ان الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم علتها ايضا وهكذا اعلمت فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد نبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير غير منتهية الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف يتحقق ذلك وخرج السلسلة الى الوجود وما ذكره من تحققها بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي نفعا فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم واحد ممكن فترجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب وعلة خارجة منه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا على افتقار

بعض

جميعها اليه فليس الامر على ما في بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر من خلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب و انه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان الظ حقيتها ايضا فما توهم من ابتناء جميع البراهين المورده في هذه الطريقة التي لم يتمسك فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظ الفساد وكذا ما ذكره بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا ان شاء الله واعلم انه على ما حملناه في لفظ الطريان في عبارة المحشي مسامحة و الامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظ على ظاهره فحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة ح بديهية كما لا يخفى وليس ح دخيلا في تتميم الجميع كما افادة الفاضل المعاصر وبالجملة ورود هذا المحشي كلاما على نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري

ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية لا يجوز عليه طرء العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري الذي هو الدهري كما ه واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما يثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على ما قرره لا دخل له بهذا المقام نعم يرد ههنا ايراد اخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع

الموجودات

الموجودات ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى اخر السؤال لا انطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى كلا الاشكالين لكن ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو عين مرام السائل كما لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب اولا من الخيالات التي لا اجد لها وجه معقولية وانما اخترعها لتشبث المحقق الداماد قدس سره وتبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المحشي وسنفصل القول فيه ان شاء الله وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد على ما قرره ايضا لان السائل جعل المحذور هو عدم احتياج الزمان الى العلل المبقية لا كونه واجبا بالذات وظ انه لا يندفع بما ذكره لان جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع عليه العدم الدائم فلا حاجة الى العلة المبقية وجواز رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته بل لعله يكون عن العلة وما ذكره في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الامتناع فتامل فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ابطال الاشكال قلت ما ذكره في بيان كون الباقي محتاجا في البقاء الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قال او واحد لا احتمال لهذا الاحتمال فتامل قوله من ان موجد جميع

جميع الممكنات ثم بعد ما حصلت خبر بما سبق لا اخفاء عليه
في تقرير هذا الدليل بحيث يبتني على المقدمة المذكوره ويتم بها وفيما
ماذكره بعض المحققين من ان المراد جميع الممكنات من حيث
هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون جميع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا بالوحدة ليحتاج الى العلة اه منه
فتامل **قوله** ان من جزء الممكنات الصرفة وتقريره انه اذا فرض
سلسلة الممكنات متسلسلة الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة
للمقدمة المذكورة بانه لابد لها من علة بالذات اي علة يكون جميع
اجزائها متاخرا عنها محتاجا اليها فظ انه اذا كان جزء من اجزاء
الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه على نفسه وعلى علله
ولا يخفى انه لا يحتاج هذا التقرير الى بنائه على المقدمة الا
خرى التي نقلناها سابقا لكن يمكن بناءه عليها لكن لا يتم
بها بل بها بل بهما يثبت انه لابد للمجموع من علة سواء كانت
جزء او خارجا عنه ويثبت بالمقدمة التي ذكره المحشي انه
لابد ان يكون علة علة له على الاطلاق اي يكون متقدما
على جميع اجزائه وح يثبت المط فظهر فساد مازعم بعض
المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وان كان
كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين هذا ان البرهان على

ما فهمه كانه ليس بتام لانه ماراد في توجيهه على ان قال المراد بالعلة
بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظ ان العلة التامة للمركب
يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها
الا امر خارج عنها والا لم يكن تامة انتهى وح يرد عليه شبهة ما قبل المعلول الاخير
العلة لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزاء المعلول الى امر
خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقال الفاضل
المعاصر العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل لكن القابل ما به يمكن وجود   من طلبه
الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق
ما به يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا او بعيدا
يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشرنا اليه سابقا فلو
فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده
ويمتنع عليه عدمه لذاته فاعلا لها كانت سواء كان واحدا او جملة
ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه
وعلله بديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون علة لكل كانت علته
اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان تحقيق
كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام اصلا
ثم انه يرد على ظاهره بعض من المناقشات لكن كانه يمكن حمله على
ماذكرنا في تقرير الدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ماذكره نقلا

عن الشيخ فهو واه جدا لانا لا نسلم الاولوية بل ما فوق المعلول الاخير   آخر
اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج عنه بخلاف علته وكيف
لو كان كذلك لزم ان يكون كل كذلك كل علة بعيدة اولى بمعلول معلولها من معلولها
ولا يقول احد فتامل **قوله** ولا صحة ما قيل من انه لا حاجة بعد   يمكن ح
الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين لا يحتاج الى توضيح هذا
البرهان **قوله** لا في الوجود وهو ظ ولا في الايجاد اذ المستقل بالا
يجاد شيء فهو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء
فلا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر وتامل
واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض   جمع
بجملة ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور او فقد ظهر بالمقدمة
المذكورة عدم صلاحيتها اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول   للعلية م
بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول فلابد له من علة خارجة على ما عرفت
فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع البراهين مبنية على نفي
الاولوية الذاتية والايجاد وجود الممكن بسبب الاولوية الذاتية من دون   المسابقة له
احتياج الى علة اصلا انما افادة بعض المحققين في تقرير الدليل
الذي يلي الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تينك
المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب ولم يوجد وتصدى لنفي الاولوية اراد بنائه   لم يوجد
على نفي الاولوية الخارجية هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بناء

بعض الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية ايضا على
الظاهر لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ كل ما
يقال في الوجوب يجري في الاولوية ايضا مثلا في تقرير
الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات
منشأ لراجحية وجود الممكنات ولا المرجوحية جميع انحاء
العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح لوجود السلسلة على عدمها   ايضا ولا الاصل انه لا مرجح ح
بالكلية وظ انه لو جاز الوجود لا لاولوية فلابد من اولوية الو
جود على جميع انحاء العدم وعلى هذا فقس في غيره فليس بناء
شيء منها على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع على نفي
الاولوية الذاتية فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ماذكره
الفاضل المعاصر من ان جميع تلك البراهين موقوفة على
اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره اللهم الا ان
لا يقال ان الاولوية لا يجب بها العلة الموجودة بل يخفى الامر العكس   يكفي م
وح لابد في جميع البراهين من نفيها حتى تثبت المط لكن
الحق ان العقل انما يحكم بان مفيض الوجود لابد ان يكون موجودا
سواء افاضه على جهة الاولوية اي جعله اولى او على سبيل الوجوب
فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب
الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق

بفسميها

فتامل وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا
محيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله العالي على حواشي
التجريد فلا علينا ان لا نتعرض لها بل عليك بالرجوع اليها والله
الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات
واجبا لذاته لكنه يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتقض
شيء من البراهين المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا
بعد في كون متى كل شيئين او اشياء ممكنا بخصوصه ويكون
احدهما او احدها واجبا لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين
محال لذاته فيجب ان يكون احد نقيضيه واجبا لذاته فيكون
وجود احدهما واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن لذاته والظ
انه لا يندفع ذلك الا بان يقال ان المطلب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب
لذاته سواء كان امرا معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا
اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لذاته لكن جوزتم كونه امرا مبهما ولا
كلام لنا فيه في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد
الواجب حيث يبطل وجوب الوجود امرا كليا وتثبت انه ذات معين
ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعى البداهة في
انه اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون
احدها كذلك ويقال انما ذكر للاستيناس ذلك في التنوير

مغلطا او قطعا كيف والظ ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه
فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شيء منها واجبا بل محتاجا
الى العلة والحق في دفعه ان امتناع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته
بل العلة امتناعه نشاء من العلة حيث يوجد البتة اما علة الوجود
فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا و
في النفس بعد شيء والله يعلم دقايق الامور قوله وهو ان يعتبر
مجرد الامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه
محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على و
جود موجود والغرض هيهنا انه يمكن التمسك بذلك بل بمجرد دعوى
الامكان الوقوعي للممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان
وقوعيا ولو لا واجب الوجود لم يكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم
الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاده و
بالعكس او نقول ليس الموجود المطلق مبدا والممكن لو وقع لابد
له من مبدا فيلزم وجود الواجب وقس عليه سائر البراهين
ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان
الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل
عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما للمحال سيما مع ما يرى من
لزوم الدور وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم

بوجود فالتمسك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر من الظرافات
ان رجلا من المستظرفين هيئا مجمعا من الرجال و قال اني اعددت لكم
دواء نافعا جدا لاجل البراغيث امر عليكم ببيعه منكم فبعد ما اشتروه
منه بالالتماس سالوه عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال
طريقته ان يؤخذ البرغوث ويذر هذا في عينه حتى يصير اعمى
فقالوا اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الترجمة
قال هذا ايضا يكون فتفطن والعجب من المحشين انه لم يتفطن
احد منهم بذلك قوله الاطلاع على البراهين المتعددة وقد ذكر
والاثبات الواجب تعالى برهانه براهينا كثيرة جدا ولقد راينا
الاولى عدم التعرض لذكرها وفيما ذكر يغني اللبيب على ان الظ
ان اصل معرفة وجود الصانع العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى
البرهان ولا منكر له بالقلب والجنان بل لو كان فهم فبمجرد
اللسان كما يظهر من حكاية الزنديق ما جرى بينه وبين امام
جعفر ابن محمد الصادق وغيرها مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك
لعل شهادة الذوق والوجدان لوجوب كونه واجبا مخالفا
لذات لما ترى من الممكنات تغني عن اقامة الدليل والبرهان
والله الموفق والمستعان قال المص رحمه الله وجود العالم بعد عدمه
الخ قال الفاضل المعاصر في الحواشي الفخرية يعني به البعدية الزمانية

اذ لا شك ان تقدم الشيء العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا
والظ انه لا يتصور من اقسام التقدم هيهنا سوى الزماني وفيما افاده
والدي العلامة ره من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان
يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم الزمان الموهوم الذي يثبته
الاشاعره قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين
ومنهم المصنف كما يظهر من تصفح كلامه وايضا ما ذكره من ان تقدم
العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا ام عند الحكماء كما صرحوا
به في اثبات الحدوث الذاتي انتهى والظ كما يستفاد من كلام الشارح
في بحث الامور العامة ان مراد المص من البعدية هيهنا هي البعدية
بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن
التحقيق انه لا محصل له ولا يتحصل له معنى معقول سوى الحسنه
بل الظ انه متقدم بالزمان فان ذلك التقدم ما اذا عرض لغير الزمان
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وان عرض للزمان
وغيره لابد ان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج
الى زمان اخر وح فعدم العالم يجب ان يكون في زمان لكن يكفي
فيه الزمان الموهوم وسنحقق القول فيه عنقريب ان شاء الله ولما

وهي ملائمة من القول بالزمان الموهوم

واما ماذكره فى ذيل البحث فيرد عليه ان مراده انه ظاهر ان ليس تقدم عدم الزمان العالم على وجوده تقدما ذاتيا الا انه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا فاندفع المنع الذى ذكره على ان فيما ذكره الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة ماهو تاملا ليس هيهنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله ثم اقول يشبه ان السابق اذا كان زمان وجود العالم متناهيا فى جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتى الذى اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر عنه بالحدوث الذاتى شبيه بالتقدم الزمانى الذى للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم فى عدم احتمال اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان لتقدم الزمانيات ملا كا فى الخارج متجددا متصرما مستمرا يعرض لاجزاء ما يحصل من تجددها وتصرمها واستمرارها فى الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا يعرض له خواص التقدر والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين فانه ليس له مثل ذلك الملاك فلا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية

مجردة به فكما ان العقل هناك يعلم من تناهى الابعاد المكانية ان وراءه عدم صرف ونفى محض وينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحقق فوقية ما على المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض وهذا مع انه لا مكان هناك كذلك هيهنا يعلم من تناهى الزمان والزمانيات فى جانب البداية ان وراءها عدم صرف ونفى محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد من قول المصنف وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزمانى المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل هذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا الى كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم بالتحقيق لانه اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن ان يق اصلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق

القديم والحادث على ما يكون زمانه متناهيا او غير متناه وهو لا يفيد وبالجملة انه لابد على طريقة الملة من القول بوجود الله تعالى بدون العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاصل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك و لا انفصال وعلى ما ذكره الفاضل بينهما وهو قد لزم فى صورة التناهى ايضا ولا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به تعالى فلم لا يجوزه والحل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان يق كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب تعالى ولم يكن العالم بمعنى الذى يصح انه الان ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هذا على الظاهر كما يق فى الاجسام انه زمانى بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك فى شان الواجب تعالى ايضا اذ يصدق انه وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يق انه زمانى بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك فى الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال اصلا هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية

فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال واما النظير الذى ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التجرد والتوسع والمقصود انه لا شئ وراءه بدون توهم ظرفية اصلا فلا يصح للتنظير بصلح على انه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ قد بلغ الكلام فى هذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة السيد المحقق الداماد ره فى حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل مما استخرج منه فنقول منه انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهرى لا الذاتى ولا الزمانى وخلاصة ما قاله فى تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقيته انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزمانى ان الحدوث الزمانى هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع فى الزمان القبل فبليته زمانية متكممة وفى هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا بل ان هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج و لما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء للامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق

المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالى عن سبق العدم على
الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء و
اجدرها بالحدوث الدهري ونحن نقول اذا اتصف العدم فی نفس
الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته
فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة
بالتقدير والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا يقدر
على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وان لم يقل بسابقيته
بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته نحيث ذكر ان في السبق
الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود
في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في
حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجامعه وكذا العدم السابق
على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان
بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي يكون فيه الوجود بخلاف الحدوث
الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلا فلا يكون
حد العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حد الوجود لكان
من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويقع في حيزه عقد
الايجاب الثابت الدهري فلا نفهم معنى للحدوث والمسبوقية
بالعدم اصلا بل ليس القدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يتصل اليه

فهم ولا يحيط به وهمي ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من
المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين من تلامذة
هذا السيد التابعين له ان تقدم العدم على الوجود يكون
شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم
بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدم بالذات ولهذا الاعتبار
اطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات
مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم
وهو نفر منه وايضا ذلك العدم اما ان يكون مع العالم
ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول
بالحق بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر لسبيل ما
قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون
من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه وتخاوير القريحة الشوهية نظام
وتخاييلها اما اولا فلما عرفت انه لا يتوهم في الدهر حد ونقص وحد ودم
وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان
اذ ذلك من لوازم وجود الحركة والاتصال التغير وتدريج الحصول
شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الشامخ
والليس الصرف الثابت البات تمايز حدود وتلاحق احوال
وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم التمادي

والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نتوهم الاتصاف
بالامتداد والانفصال وامثال فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع
من استمرار بقاء وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي
بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة
القطعية ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الان
السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر
الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء
فكذلك يجوز هيهنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا الظهور
فساد ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما
له منشأ انتزاع فننقل الكلام اليه فهو اما واجب واما ممكن
لا جاز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم
وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى
ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر قال اما ثانيا
فلانه لو تحقق في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او
الحركة بعينها اذ لا كان متكمما سيالا لا كله ازليا لا محالة من بعضه
وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فانه اما بالذات على تلك المشاكلة
فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا
على الزمان او على الحركة اسم العدم فليت شعري باي ذنب

استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى وفيه
انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادي وغيره الا بالعرض باعتبار
اتصاف وعائه به والا يلزم كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول
ان عدم العالم كان في وعاء ممتد ومتجدد ومتقضي كوجود زيد في
الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا
يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في
زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتبعض
بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك
في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك
والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتامل
قال واما ثالثا فلانه ح يكون الباري سبحانه واقعا في حد بعينه
من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه علوا كبيرا م
حتى تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه تعالى وبين العالم و
يصحح تاخر العالم وتخلفه عنه سبحانه وتعالى في الوجود فاذا كان ذلك
الامتداد غير متناهي التمادي كان غير المتناهي محصورا بين
حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم
بقولهم بين الباري الحق واول العالم زمان موهوم ازلي انه
لو كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى

فيه بالمعنى الذي يقوى الآن انه تعالى موجود لان ذلك الزمان واسطة
بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين والعالم
في حد الاخر حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وهذا ظ جدا قال واما رابعا فلان حدود ذلك الامتداد متساوية
متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص من استعداد او
حركة او غير ذلك فلم اختص العالم بهذا الحد وحدوثه ولم يكن حدوثه
في حد اخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ
لعل كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري
ذلك فيه امر نفس الامري وقع العدم فيه فتامل قال واما
خامسا فلان المتقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع اي
امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه كل حد من حدوده
ومعينة غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه
وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد
او موهوما على ما تلي عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم
بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تاخره وتخلفه
عن البارئ تعالى الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد
الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل
فالزمان الموهوم بالقياس سبحانه تعالى اجدر بذلك انتهى

وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل
الوجود وقد صح ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس
الا ذلك لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال ان
الواجب برهاني التنزه من الكون في الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت
انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فح يتصح التخلف بهذا المعنى
ايضا فتذكر قال واما سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان
متواخيان مرتضعان في الاحكام من لبن واحد من ثدي واحد
فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات
العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد و
لا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد
يده ولا يبسطها لا لمصادم ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد
وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح
لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية و
لا زيادة ولا نقصان فاستمع القول واتبع الحق فلا تكونن من الجاهلين
انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظ لانه مجرد تمثيل لا يناسب
المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر ايضا في تضاعيف كلامه انه
لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق
الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث الزماني لان من العالم

٧ متصادم

المبرؤ عن حدوث ونفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر
العقلية المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا فكيف يظن
بافلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من افاخم الفلاسفة واتباعهم
انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس
الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود
بالزمان وحاصل الذات في الزمان ليس يتفوه بذلك من في
دائرة المحصلين ونحن نقول لما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم
في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم كان نسبة الخلاف
الى ارسطاطاليس وامثاله من خطاء الناظرين في كلامهم وعدم
فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع بين الرايين
بل الظ كما يشهد به الفحص انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي
والمنازعة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعض الى التقديم
بذلك المعنى ايضا وان لم يظن ذلك في شان ارسطاطاليس وامثاله
واما المتكلمون فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني
ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد
الموهوم ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد
المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما محله اي الحركة
وحامل محله اعني الافلاك فلا محذور في القول بحدوثهما زمانا

على رايهم فانهم لا يقولون بالحالية المحلية المذكورة بل انما هو راي
الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون والنفس
لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان يطلق عليها الحدوث الزماني
بهذا الاعتبار على انك قد ظهر بما سبق انفا انه يمكن ان يقال
كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة
على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية
مقارنة للزمان وح فلا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان بالعقل
ايضا على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر مما قررنا ان القول بالزمان
الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم
لا يتضح بحسب ظ ما وصلنا اليه الا بالتمسك به بل بتبرا اي ان ربط
الحادث بالقديم ايضا لا يتضح الا بالتشبث بذلك فح ينبغي ان ينظر فيه
هل هو مما لا يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا فيها ونعمت
وان كان مخالفا له على ما يشعر به ظ بعض المحققين الاثار فيجب
ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان ياتي بالفتح
او امر من عنده انه ولي التوفيق قوله اقول بمعنى ان ليس الخ اعلم
ان القدرة في المشهور تفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل و
ان لم يشا لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والارادة والايجاب
المقابل لها بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات منشاء وسببا

بلا ارادة والايجاب المقابل كافعال الطبايع وهذا قد يكون اصل الذات
كافيا في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف على بعض
الشرايط كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة في
قدرته تعالى بهذا المعنى والنهم لما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين
وهو القدرة بصحة الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره
فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا
فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل
انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك من اصل الذات او من
الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب المقابل لهذا المعنى
فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا اليه ولا ينافي الايجاب
بهذا المعنى قدرته تعالى بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشي بعد ما فسر الكلام
بما هو الصحيح على زعمه اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها
اي الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه
بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن
ايجاد العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه ثم اشار الى
انه اي اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرنا يرد على المص انه لا
حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى المشهور للقدم ضروري لكن قد يكون

اصل الذات منشا للفعل او قد يتوقف على بعض الشرايط او خلاف ان
ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان او قد عرفت
ان الموجب بذلك المعنى الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور هذا مجمل
تقرير كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض
ان معنى الصحة هيهنا ليس الامكان بدون كلمة الا كما وقع في بعض النسخ التي
رايناها بل في جميع النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما
افادة بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا ان
يتكلف ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل
المذكور ان معنى الصحة المشهورة هيهنا اي في هذا المقام ليس الا الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم هيهنا اذ لا نزاع للفلاسفة
فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم العالم و
حدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى
الذي ذكرنا لا بمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده فتامل ثم لا يذهب عليك
بعد هذا التوجيه الذي ذكره المحشي وعدم وقوعه كما اشار اليه
بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا المعنى غير
عنه متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم و
حدوثه وقد بينه فيما سبق فلا يحتاج الان الى البيان والقول

بان لزوم الفعل للفاعل معنى واحد اذا انتسب الى الفاعل بان الفاعل
منشا له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا انتسب الى الفاعل كان قدما
للفعل ان كان فاعله قديما فقدم الفعل لازم بين الايجاب الواجب
لا لنفسه على ما افاده الفاضل المعاصر مما لا يجدي كثيرا اذا سلمنا
المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة
الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الا
يجاز وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث
ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان ولا يستغنى عن الذكر واما ثالثا
فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري متبين عليه كثير من
اصول الدين ولم يذكره المص في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام
منه عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغني عن الاثبات سيما بعد
قيام الشبه في طرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي
ذكره فلا فائدة مهموقية يوجب بيانه ومنع ذلك على ما في بعض
الحواشي مكابرة محضة واما رابعا فلان ما سيذكره المص من ادلة
المخالف وسيرده انما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي
ذكره المحشي كما ستطلع فلا بد من حمل كلامه هيهنا على اثبات الاختيار
بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الا
يجاب في كلام المص على معناه المشهور وما في بعض الحواشي من ان

هذا خلاف الظ من عادة المص في هذا الكتاب فانه يتعرض في اكثر
المواضع الى رد قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق في المعنى المذكور
لا يكون حتما لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف و
هو ظ فينطبق عليه الدليل على ما قرره الش الا انه انما يتمشى
من جانب المص ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات
الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون بالحدوث اي الحدوث الزماني
على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون التس على سبيل التعاقب
فهم موافقون على المص ره في الدعوى دون الدليل هذا والش قد
اصاب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ
في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع
على قول بعض منهم بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه بعض الاعلام
على ما نقل في بعض الحواشي والله يعلم واعلم ان العمدة عند نافي
اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة و
ورد به الاثار اما الدلايل العقلية فمما لا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار
بالمعنى الذي اردناه به مشكل لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع
وصدقه يتوقف على اختياره تع بذلك المعنى فاثباته به دور سيجيء
هذا في كلام الش في مبحث العلم مع ما يتعلق في دفعه واما المعنى
الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته لان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه

ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد احتمل بعضهم حمل الصحة ههنا
على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين
الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي
الاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري وما بعده والمصدره ليس منهم
واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى
وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعـ ولا وجه له الا ان
يكون غرضه انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي لهما
كون كل منهما بدلا عن الاخر حتى يرد ما اوردنا انه قابل امكان كون
احدهما في وقت والاخر في وقت اخر والامكان الوقوعي مستلزم
للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين
وهو ينافي القدم والايجاب المقابل له مستلزم هذا وهذا المعنى
ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف
جدا واعلم انه على هذا لو حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض
المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه
ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا المعنى فليس احتمالا غير ما ذكره فتامل
قوله واراد وا منها امكان الصدور الخ نقل الفاضل المعاصر
عن والده العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول

وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعـ
عندهم قالوا واجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا الا ان افعال غير
المختارين ايضا ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري
انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان ههنا انما هو الامكان بالقياس
الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان
بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه لا
محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه ثبوت
الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا
للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وظ
ان افعال غير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة و
الامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام فيه فتامل
فان قلت ايجاد العالم صفة له وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل
ممكن بالنسبة الى ذاته تعـ فقد تحقق له صفة ممكنة وهو ينافي ما
قالوا ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من
جميع الجهات ونحن نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان
الامكان بالقياس الى الغير فيستلزم اليه ثبوت صفة ممكنة للواجب تعـ
ح وان اريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو صفة للمعلول

للمعلول فافعال غير المختارين ايضا كذلك وايراد الشق الثاني مع
ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار قلت الظاهر ان المراد
بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
انه ليس بواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة اصلا وكمال منتظر
بل كمال فضيلة وشرافته ثابتة له تعـ بذاته بالفعل بلا شائبة امر
بالقوة اصلا فعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلا ولو اسلم
ان مراده انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة
له يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى
ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ نحن ايضا
نقول ان ايجاد العالم واجب له تعـ مع اعتبار الارادة وانما نقول
ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته والاخير وقال الفاضل المعاصر
في دفع ايراد والاه اقول يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان
يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع نفس الامر لا انه
بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي بمحض تحليل العقل
واعتبار المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعـ من حيث
هي نائب مناب بعض الصفات ومنشأ الاثاره معلول و
متاخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب صفة اخرى و

منشأ الآثار ها قال الشيخ الرئيس في سابع باب ثامنة الهيات الشفا
ولا نبالي بان كون ذاته تعـ ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة بوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث
ذاته انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا في ذيل ولو سلم كما لا يخفى ثم
قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الا
مكان الذاتي او الوقوعي للمفعول اللذين هما حالتاه بالقياس
الى وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس
هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان
كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب والفواعل
الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة ليست افاعيلها ممكنة
الصدور واللاصدور بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها
بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا ثم ما ذكرنا تلخيص للمقام كلا
طويل الذيل انيا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه
ولا يذهب عليك الفرار عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لا
لصدور الفعل عن غير المختار الفاعل مما لا يجدي اصلا ولزوم كون
كل فاعل مختار ما يتى بحاله لان صدور الفعل من غير المختار ايضا
ممكن اذ الامكان للممكن ضروري وايضا انه وان جعل صفة
للمفعول لكن لا شك انه لا يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل تعـ

فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع هذا الجواب اصلا فتدبر قوله
والتلازم بين معنيهما ظاهر فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشا لم يفعل كان لا محالة فى ذاته مع قطع النظر
عن المشية والامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب
الفعل بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه
الفعل والترك من حيث ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل اذ لم يكن سبب من خارج وظ انه اذا
كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب
من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فتامل
واعلم ان بما حققه المحشى ظهر فساد ما توجهه جماعة من العقلاء
بناء على ما زاد وفى كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى
الاخر من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب
تعالى القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول مما ذهب
اليه المتكلمون وقد نزل على هذا كلام الش هيهنا ووجه فساده
ظ جدا لان المراد بصحة الفعل والترك اما صحتهما فى نفس
الامر وبالنظر الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا
فانه ينافى قولهم بان الشىء ما لم يجب لم يوجد والثانى مما
يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع ان بعض الفلاسفة

مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرفت القدرة بالمعنى الاول كما
نقله المحقق الدوانى وفى كلام المحشى ايضا اشارة اليه فافهم قوله
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل المعاصر اى المحققين منهم
مع الحكماء فى القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح
كالمص وواصل ابن عطاء والنظام والكعبى وغيرهم لا القائلين منهم بزيادة
الارادة وحدوثها كالجبائى وعبد الجبار والقائلين لعدم وجوب شىء
عقلا كالضرار فيحتمل ان يكون لفظة مع بمعنى عند والظرفية حالية
مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق فى عدم زيادة مما لا يجب
فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا فى قدم
العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا
نزاع له ايضا هيهنا الا فى القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء فى ان
ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الا
رادة وان كانت الارادة حادثة نعم قوله التى هى عين الذات انما هو
على مذهب من قال العينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا
واما الاتفاق فى وجوب الاصلح فما لا حاجة الى فرضه بل لا ربط
له بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب العقلى والوجوب الذى
هو المراد هيهنا حاشاه عن ذلك فان الوجوب العقلى وهو كون
الشىء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح

انما بهذا المعنى ونزاع الضرار ايضا انما هو فى وجوب شىء
عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد هيهنا ضرورة الوجود
فان المراد ان مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق الايجاد العالم مثلا
بناء على ان الشىء ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل
فلا ينبغى الخلط بينهما فتامل ولا يتخبط ثم لا يخفى ان غرض المحشى بهذا
الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بانه يرجع
النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه قادرا مختارا و
الحال ان النزاع فى الثانى لا الاول كما ذكره بعض الافاضل فتدبر قوله
فالمناسب فى هذا الكلام الكتاب الخ اى اذا عرفت انه لا خلاف بين
الحكماء فى المعتزله الا فى القدم والحدوث فالمناسب ان يفسر الا
يجاب المذكور فى المتن بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم
فى الازل حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور
لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة
الى وجه اخر يحمل الصحة فى كلام الش على ما فسره غير ما اشار اليه اولا
من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة مخالفا للمليين كما
لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون
تمام الكلام اشارة الى مجرد انه لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل
الفلاسفة مقابلا للمليين لكن التوجيه الاولى والصق كما لا

يخفى على ما لا دربة باسالسبب الكلام وقد يجعل هذا اشارة الى
تخطئة الشارح بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
دالقدرة بمقابلة الذى هو صريح فى المرام لا بالصحة التى يتبادر منها
خلاف المراد الذى ليس بمحل النزاع ولا يخلو عن بعد قوله بامتناع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم فى الحواشى الفخرية ان هذا التفسير ليس على
ما ينبغى بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن
الذات ازلا انتهى ولا يخفى سخافته فان العبارتين بمنزلة حواجه على و
على حواجه لا من قبيل عرضت الناقه على الحواض كما لا يخفى و
قال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارات الى ان الايجاب والاختيار
اعتبار لهذا المعنى فى طرف الفاعل اى كون الفاعل بحيث يقتضى ذاته
ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات ذاتا كذا لا ما فى طرف
الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك العالم
عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات ايضا
فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال الفاضل المعاصر انه للاشارة
الى ان الانفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة
والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم
ايضا انتهى وفيه تكلف فتامل قوله وح لا حاجة فى اثبات نفسه
الخ فى الحواشى الفخرية ان فى التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء

لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديما اولوكان حادثا لتوقف
على شرط حادث فيلزم التس في الشروط ولما اورد عليهم النقص بالحوادث
اليومية المتسلسلة من جانب المبدا تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا
استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشـ الى توجه النقض
عليهم بقوله ويلزم التس في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
محال مع ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد
فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة
المص كانه يدعى ان الوجه الذي ذكره هذا القايل جلي ظاهر فاعرض عنه
لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى
ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد اما الاول فلا تطويل الدليل
بمقدمات لا احتياج اليها اصلا للاشارة الى ايراد على دليل اخر لقوم
اخرى سمج جدا ومع ذلك فان استحالة التس على سبيل التعاقب
امر مشهور عن المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى اشارة فكيف و
هذا الوجه لاسيما انه مما لا وقع فيه كثيرا الا ان الحكماء لا يقولون
باستحالة التس على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم
وكون المخالفين لهم قائلين باستحالة التس لا يضرهم كما لا يخفى نعم
يمكن ان يجعل كلام الشـ ههنا اشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور
وهو انه كما قلتم ان التس الازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب

كلت يمكن ان يق ان التس اللازم بحدوث العالم ايضا يكون على سبيل
التعاقب فلا استحالة وفيه انه ح يلزم قدم فعل ما البتة ومن لا يجوز
قدم العالم لم يجوز هذا ايضا وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبأ به هذا
به واما الثاني فلان الترك دليل ظ لظهوره واضافة مقدمات لا جدوى
فيها اصلا طريقا اخر فيه خفاء من قبيل جعل الغزل قطنا قوله هذا
استدلال اتمامنا سبـ الخ اعلم انه اذا حمل الايجاب على المعنى المشهور فلا
ريب في انه اذا لم يكن العالم قديما لتوقف على شرط حادث ويتم الدليل
ولو اجرى الدليل على تقدير الاختيار ايضا بان الذات مع الارادة ان كانت
كافية لعدم القدم والا لتوقف على شرط حادث فالجواب ان صورة
الاختيار يقول المص على ما نسب اليه ان العلم بالاصلح الذي هو عين الذات
كاف لترجيح ان الحدوث لا يحتاج الى شرط اخر فلا يلزم التس واما في
صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية
فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التس فالدليل تام ولا يرد عليه
النقض على مذهب المص هذا ولكن بقي ان ما نسب الى المص مما لا اجود له
وجه صحة لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل
فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح
يرجح وقتا خاصة مما لا يعقل الا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار
كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف ح على حضور ذلك الوقت ح

تنقل الكلام اليه ويلزم التس البتة فهذه شبهة قوية على قدم العالم
لا ينحل الا بالقول بالزمان الموهوم التزام التس على التعاقب اما مطلقا
او فيما لعدم وجوده وهو لا يخ عن اشكال والله يعلم حقيقة الحال
ثم ان نسبة ذلك الى المص مما لا اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب
يخالف ذلك فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ
لا وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف اصلا والله اعلم ثم ان
ان الاشعري ايضا يمكن التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب
المذكور فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب من المختار
بجواز الترجيح بلا مرجح وهو ظ واما اذا حمل الايجاب على ما ذكره المحشي
من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظ لا يستريب به كما اشار اليه المحشي
سابقا وليس مجال النقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي
استعملها الشـ في الدليل وفسادها مع قطع النظر عن استلزامها
وعدم ارتباطها وان الدليل بدون تلك المقدمات لا خدشة
فيه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما افاده
انه على هذا لا يتمشى هذا الدليل الا من جانب الاشعري اما عدم
التمشي من جانب المص فلورود النقض بصورة الاختيار ولو اجاب
بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح لترجيح وقت خاص يرد
عليه ان في ويكون علم منشاء لفعل وهو ظ واما لم يجوز تخلف

المقلول عن العلة اصلا كما هو الظ فظ عدم التمشي الدليل من قبله
لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا يندفع له كما عرفت
واما تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان
العلة موجبا اي علة على سبيل الوجوب واللزوم فلا يمتنع تخلف المعلول
عن العلة فتتميم الدليل من قبله لانه ان كانت العلة الموجبة
بجميع شرايطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على
شرط ويلزم التس واما اذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم المع
لانه يرجح احد مقدورية على الاخرى في اي وقت شاء بلا
مرجح وح فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي
ولا خدشة عليه هذا وقد اعرض عليه بعض الافاضل بان
المعارضة ترد على الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه ان للاشعري
الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال
على سبيل الجدل والالتزام واجاب بان للمص ايضا التزام عدم
توقف الحادث على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل على
سبيل الجدل وقد ظهر فساده بما قررنا لان الدليل برهان على
مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة
الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما
عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن

جعل ما ذكره المص جدليا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط
الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى تقدير جعله
جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتامل وبعض المحققين
اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراءه من قبل الاشعري ايضا
لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتناءه على استحالة
التسلسل في الشروط المتعاقبة التي تجوزها العقلاء وقد ظهر ايضا فساده
بما قررنا اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري وما
استدل به على عدم امكان جعله جدليا يرد انه لا يلزم من استعمال
مقدمة في الدليل جدليا ان يكون جميع مقدماته مما يعتقده المستدل
كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل بل يجوز ان يكون وقال
الفاضل المعاصر وما في الحواشي الفخرية من ان اجزاء الدليل
المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة
التامة واستحالة ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال
هو التخلف عن الموجب التام وهو بط باتفاق العقلاء لكن
الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا لانهم يجوزون التخلف
كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول
عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا ظاهرا عندهم لكنه
غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى

انفكاك ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جاز وواقع عند
اكثر المتكلمين لان ذاته تع مع علمه وارادته علة تامة في الازل
لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المص ومن يحذو حذوهم
والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل طائفة امر
وعند المص هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده في دفع
الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب
والكلام في الاستدلال انما هو فيه ولكن ما نقله من ان تخلف
المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم مما لا اقف على ماخذه
بل ظ كلام المص المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف
عقلا حال في المواقف الارادة القديمة توجب المراد في شرحه اي
اذا تعلقت ارادة الله تع بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء
ايضا انتهى وايضا اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين
بالايجاب السؤال بان قدرته تع متعلقة بالازل بهذا الطرف
وبه يجب وجوده وح فما الفرق بين الموجب والمختار واجاب
بان الفرق انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق
القدرة والارادة بدلا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات

ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس
واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا انتهى
وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة
به يصير واجبا ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
هو هذا يمتنع تخلفه من الفاعل بعد تعلق ارادته واستجماعه لسائر
الشرائط ولكن تعلق ارادته به ليس بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع
الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد
بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال مما يجب صدوره
عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر ذلك وان كان بعد
تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ماقد
من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظ فان الاشعري
يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته واجبة
الصدور منه وح جميع الشرائط ان كانت حاصلة في الازل
ولكن لم يتعلق به الارادة يجب القدم والا التوقف على شرط
حادث واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط
حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل فلم يوجد العقل
وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد اورد في
الحواشي الفخرية ايرادان اخران ايضا على المحشي ولما كانا

مندفعين بما قررنا لم نتعرض لنقلهما مخافة زيادة الاطناب
ومملالة الاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعد ما ذكر انه لا يمكن ان
يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص فان قلت يجوز ان
يكون تلك المقدمات مسلمة عند الحكماء ويكون استعماله
من قبل المص الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت الظ انها
غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يتشبثون في استناد الحادث
بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل واحد ذي اعتبارين
كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث وبالاخر
مستندا بالقديم السرمدي كما بينوه في محله انتهى وانكار كون
هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب لمن
تصفح كتبهم في انهم يقولون بها وما تخيل من انهم قالوا باستناد الحوادث
الى الحركة وهي موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن
المقدمة مسلمة عندهم ففيه ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء
غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح لا باس
باستناد الحوادث الى الحركة اليها اذ توقف كل حادث على شرط
حادث على سبيل التسلسل على التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا
وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الهيات الشفا فليس في ذلك
دلالة على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقف على شرط

حادث كيف ولوجوز واذالك فما بالهم ارتكبوا تلك المحركة
وبورطوا فافهم فالوجه ان تعلل عدم امكان حمله جدليا بما
ذكرناه فتذكر ويمكن ان يق ايضا انه ليس غرض المحشي الا انه
لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة جعله
جدليا ولا وقع فيه فافهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي
الى المص يمكن حمل الايجاب هيهنا على ما يقوله الحكماء الى
ما بهو من انه اذا استجمع شرايط التاثير امتنع تخلف المعلول
عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا نقض لانه على هذا ان
كان جميع الشرايط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة
فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط ويلزم التسلسل فغرض المص
هو اثبات ما اختاره من انه يجوز التخلف الفعل عن الفاعل
المستجمع بسبب العلم بالاصلح على ما نسب اليه المحشي وظني ان
هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل قوله اذ على تقدير هذا
الاجراء الخ عرضه هيهنا الاشارة الى انه لو اجرى هذا الدليل
من قبيل غير الاشعري وسلم المقدمة المذكوره فترد المعارضة
ايضا ولا دفع لها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة
غير مسلمة عندهم ولا لازم لغرض الايجاب المذكور فلا
يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى التقدير لم يتم الدليل

فتدبر قوله بل له ان نقول ان العالم قديم الخ قد اجرى الدليل اولا
على اثبات اللا ايجاب المتنازع فيه ظاهرا وهيهنا على اثبات القدم
القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على زعم المحشي وكلمة بل يحتمل
الترقي بل الاضراب ايضا فافهم قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام الخ
كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول كما يق
في المشهور فالترديد انما هو لمجرد تغيير العبارة ويحتمل ان يكون
الاول اشارة الى تقرير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده بعض
الفضلاء فتامل ولحاصل ان القول الخ في الحواشي الفخرية
لا يخفى منافاة ما ذكره الفاضل في تاويل الحاصل لما في ادعاه
اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري
انتهى والظ ان وجه المنافات ما ذكره الفاضل المعاصر من
ان قول المحشي بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط غير
م عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله
في مطلوبهم ينافي حكم به سابقا من مناسبة هذا الاستدلال
التابعي الاشعري هذا ودفعه ظ بما قررنا فان عدم قول
الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها لا ينافي قولهم بها على
تقدير الايجاب فغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به
المص واكثر المتكلمين على اطلاقها ولا ايضا لازمة لغرض

خصوص الايجاب الذي قصد هيهنا ابطاله فلا يمكن استعمالها
في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب
المط فيمكن الاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلقا
الايجاب به فظ انه لا منافات ح فتامل وقال الفاضل المعاصر
اقول في دفع هذه المنافات ان الاشاعرة في هذا المقام مطلوبين
كما سيقول المحقق ره احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم
المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين
الحكماء والمص بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز ترجيح بلا مرجح
المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم
ولا لازمة لفرض الايجاب الاول يمكنها لازمة لفرض الايجاب
الثاني على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالهم
في اثبات المط الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم
لزوم تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص
قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة
ان فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب
بين لا سره فيه اذ محصل الكلام ان عما تقدير قدم العالم لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه ظاهر بخلاف الا
يجاب المطلق فانه لا منافات بين فرضه وفرض حدوث العالم

فيحتمل الحكم لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول انتهى
ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان قيل ما ذكرناه فانا لا
نقول بعدم لزومها الايجاب الخاص بل نقول انه ليس لخصوص
ذلك الايجاب المطلق دخل لزومها فلا يتمشى استعمالها في ابطال
خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الاخر الايجاب الذي
يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم استعماله في ابطال
مطلق الايجاب كما هو راى الاشعري فلا ايراد هذا على انه يمكن
ان يق ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى اخر غير الا
يجاب الذي يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب
واللزوم وليس فردا له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك
المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان
معنى اخر لكن لا شك انه مستلزم لذلك المعنى لزومها المعاند
اذا امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره غير الوجوب
واللزوم واذا كان مستلزما له فيكون مستلزما اللازمة ايضا
فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر واما ما ذكره هذا
الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف
على انه على ما ذكره تكون المقدمة المذكوره لازمة لخصوص
الايجاب الذي يقول به المص لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا

يمكن الاشعري نفي مطلق الايجاب وايضا قد صرح هو نفسه
بلزومهما المطلق فتامل اللهم الا ان يقال ان نظرة الى ما ذكرنا من
تغاير المعنيين وحاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة فرض الت
المعنى المطلق لا المعنى الاخر وان كان مستلزما له او قد فرض
فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقادير
المستحيلة لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف
فتامل قوله ولازما لغرض الايجاب المذكور حتى يصح اجزاء الدليل
من قبيل المص التزاما للحكماء كذا افادة بعض الفضلاء ولا يخفى
ما فيه فانه لو كان لازما لفرض الايجاب كان الدليل برهانيا
ايضا لا التزاميا والالزم ان يكون جميع البراهين الخلقية التزامية
فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الالتزام ههنا ولكنه قد ظهر حاله مما
ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري الدليل بناء على تسليم
تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر قوله
بل جوز وا ترجيح الفاعل الخ ذكر اولا انه يمكن الاشعري استعمال تلك
المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم ثم ترقى ههنا الى انه
يمكن اولا لاثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا و
قال الفاضل المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي في امكان
الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز مرجح القادر

احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح بهذا الطريق كما هو مذهب
الاشعري اذ للنافين الايجاب مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي
في الاربعين وسيجيء نقلا عن المص الاول ان صدور الفعل عن القادر
موقوف على داع يصير الفعل نسبته اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى
حد الوجوب حتى يتعين الفرق بين الموجب والقادر الثاني انه لا
يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد
مقدوريه على الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصلح للقائلين
بالثاني دون الاول انتهى وعدم تمشي الدليل من القائلين بالقول الاول
لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج الى داع موجب
لزم قدم العالم والشر واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية
فلا يلزم الشيء من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم
يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن
السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية ان امكن الفعل
والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر ضرورة
كلام مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له بما نحن فيه فتامل قوله
بدون الوجوب واللزوم قال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم و
الوجوب في الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة من انه لا بد
من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح للصدور

فان الاصلح واجب على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان
الاشاعرة قالوا المختار مرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق
الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان
الاشاعرة يسمون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل نفى
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة
من المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب واللزوم اللذين
نفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كا
الاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض
عليهم بان ما قيل في وجوب الفعلات بعينه في تعلق الارادة ايضا
انتهى كلامه رفع مقامه ويتراءى من ظاهره انه خلط بين الوجوب
المراد ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد
عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله
فان الاصلح واجب تعليل بصلاحيته الاصلحية للمرجحية وايجابه
لتعلق الارادة لانه اسند من كلامهم لان الاصلحية موجبة لتعلق
الارادة فافهم قوله فالحق في الاستدلال ما مر سابقا في الحاشية
السابقة بقوله من ان تاثيره تعالى في العالم ليس في الايجاب بالمعنى
المذكور والالزم قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح فهو نفي مطلق الا
يجاب فلا يناسب مذهب المص بل انما يناسب لمذهب الاشعري

كما عرفت مفصلا فتدبر قوله ولا خفاء في ان المص اختار المذهب
الاول هذا على ما نسب اليه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب
على ما نقلناه فيدل على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى قوله
اي قدم الفعل المطلق الخ انما حمل القدم المطلق اي طبيعة الفعل او الفرد
المنتشر لا على قدم فرد شخص او جميع الاشخاص لان الدليل على ما
قرره لا يدل الا على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم
اي فعل ما على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم قدم فعل كما لا يخفى
نعم على تقرير الشارح يمكن اثبات القدم بوجهين الاخرين ايضا كما سيذكره
المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما قلنا يندفع ما في الحواشي القديمة
من انه لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم جميع اشخاص العالم
على مذهب الاشاعرة وما سوى الحركات العباد باتفاق اهل الاسلام
وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي ههنا بناء على تقرير نفسه لا على
تقرير الشارح وسيشير المحشي الى ان تقرير الشارح لاثبات تلك الوجوه ايضا
فلا ايراد عليه هذا وجوابه ورد على الفاضل المعاصر لزوم قدم جميع
الاشخاص ثم لامكان استناد بعضها الى شرط هو قطعة مرضية
من موجود مستمر غير متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه
ان هذا لا يعقل الا على جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقا
وبناء الدليل على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال

على قدم الفعل
علىٰ

ان يكون الصادر الاول منه تع قديما مختارا او ح لا يلزم الا قدم
لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل قوله ذلك التوقف الى
اخر الحاشيه قد ذكروا في حل هذه الحاشية وجوها الاول ما
ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتداء خبره قوله
مستلزم قوله ممنوعا خبر كون وقوله لمحاليته متعلق لقوله مستلزم
على ما يخطر بنا توقف وامكان عطف على قوله محاليته ونظم
المرام ان لزوم الفعل المطلق على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل
على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك ففي الكلام ابحاث ثلثة اولها ان ذلك التوقف
لتقدم ثانيهما انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه لا التسلسل ثالثها ان تقدم الشيء على نفسه وان كان محالا لكن
جائز ان يكون لازما الفرض الحدوث على تقدير ذلك الايجاب اذ
هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم
محالا اخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ايضا ما
ذكره من عدم لزوم التسلسل وجهه غير ظاهر او يجوز التزام التسلسل ايضا
الا ان يق ان في صورة التسلسل ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه
لا على شرط اخر حتى يلزم التسلسل فلا يلزم الا تقدم الشيء على نفسه

نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد
محال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن اداب المناظرة
لانه اذا سلم محالية الحدوث على هذا التقدير فيثبت مطلوب المستدل
اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد سلمه فلا
ايراد عليه لا يق الكلام على تقدير التسلسل والا فالمحشي قايل بصحة اجراء الدليل
على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك محالية
الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوابه واتممنا الاستدلال فاير
كلامكم علينا الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان على هذا التقدير
محال فلا يتم استدلالكم فلا يضرنا اصلا بل هو مدعانا نعم لو اجرينا
الدليل على تقدير محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل
هذا الايراد لكن ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث
على ذلك التقدير فلا ايراد علينا نعم ارتكبنا التطويل فتامل
وثانيهما ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله لمحاليته
سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض الحدوث
وايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير
محال والمحال يمكن ان يستلزم محالا اخر هو عدم التوقف على شرط
وقوله مستلزم الخ هو خبر المبتداء دليل اخر على ابطال التوقف
فعلى هذا يكون المشار اليه بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجود العاطف

على الدليل بان التوقف المذكور اخص فيه بطل لانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فيكون ذلك الكلام اعتراضا

انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر في حل الحاشيه هذا الوجه
ولكن نقل ان في بعض النسخ وقع المحالية مع العاطف وح فيكون
المنع مستندا بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر
على الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشيه اى قدم الفعل المطلق يعني
مر ثمة الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المط والمنع في وح مستند
بسند واحد هو له المحالية وفي بعض الحواشي جعل قوله كما مر
على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكر قبيل هذه الحاشية من ان
لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا
التقدير محالا فقوله لمحاليته بيان لما مر الاشارة اليه فافهم ثم ان
قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء
احدهما ان يكون اعتراضا على احدهما منع التوقف بناء على جواز
استلزام المحال للمحال والثاني ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء
على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف
الخ هو التالي وان كان لزومه لمقدمه ممنوعا بناء على السند
المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكن بط من جهة
لزوم المذكور كما هو بط من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل من جهة
وتقوية له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى ان التكلف في هذا
التوجيه على بعض الاحتمالات اقل من التوجيه الاول ولكن

يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على جواز استلزام
المحال للمحال انه خارج عن آداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق
آنفا وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول خارج عن الاداب لان
غرض المستدل ايضا ابطال التوقف فبطلانه من جهة استلزام
تقدم الشيء على نفسه اقوى دليل على مطلوبه واما على الوجه
الثاني فلا ايراد عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل و
ثالثها ما نقله الفاضل المعاصر ايضا بقوله وقد يجعل لمحاليته خبر المبتدأ
وقوله وامكان استلزام الى اخر الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتداء
وخبر مثل ما في الحواشي الفخرية فيصير محصول الكلام ان ذلك
التوقف مع ممنوعيته لزومه بط ايضا لانه ناش من محالية حدوث
الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون
معارضة المقدمة الممنوعية ثم ان قيل المحال يمكن ان يستلزم
محالا اخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف
نقول امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو بط
انتهى وهذا توجيه غريب لا حاجة لنا الى التعرض لما فيه
ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الموردة في الحواشي الفخرية
مدفوعة بادنى تامل فما تلى عليك الى التعرض انتهى والا
نظار التي اشار اليها هي ما اورده الفخري بعد ما بحث في توجيه

الحاشيه بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه
اذ قد عرفت ان المقصد انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف
على فرد حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد
حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع
ايضا وغاية ما لزوم من استلزام المحال للمحال ههنا كون كل
فرد من العالم مقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام
خروجا عن قانون المناظرة انتهى ويرد على الايراد الاول ان بنا
كلام المحشي ههنا على ان يكون المراد اثبات القدم الفعل المطلق وسيجيء
بعد ذلك الى احتمال الثاني كما لا يخفى واما الايراد الثاني فلم يظهر
توجيهه في بادي النظر والوقت عز من ان تضيع بالتامل فيه واما
الايراد الثالث فهو حق يتوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا
اليه وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر من التامل فيما تلي عليك
من كلام الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل في حل هذه الحاشيه
والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات التي
ليس فيه زيادة تكلف والايراد بكونه خارجا عن قانون المناظرة
على ما اوردنا لا يخدش فيه ولا يوجب التوقف في اصل الحاشية
والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه او قد اخطا المحشي في ذلك
قطعا كما سيظهر من الحاشية الاتيه وايضا ما هو منشاء هذا الايراد

ومذكور صريحا في كلامه في هذه الحاشيه فلا يمكن حمله
على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
الخ بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا
لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على
شرط حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا متوقفا على
نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف على نظيره مر
في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان الحادث
المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا
عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا انتهى وفيه تامل
اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية
على سبيل الاجتماع فكل حادث يتوقف على شرط حادث اخر
وهكذا او لا ينتهي الامر يكون اول الحوادث حتى يكون متاخرا عن نفسه
او عما يتاخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء
على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل قوله لا حاجة الى هذا التقييد بعد
بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اي
ما يمتنع انفكاك الفعل منه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد
بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل
عنه قد يكون تاما وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ما قصد

وهذا المعنى ليس المراد ههنا على زعم المحشي فافهم قوله فان
قيل هذا التقييد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من
الموجب ههنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه للاحتراز عن
النقصان قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين
الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا والموجب
بالمعنى الذي قال به المتكلم اي ما وجب الفعل في وقته الذي تعلق اراده
به العلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى
المقصود هذا بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير
المقصود كما لا يخفى واعترض الفخري بان المتبادر من الموجب
التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط
ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو
كان المتبادر هذا فلم يصدق على المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه
ان يكون اصل الذات كافيه كما سبق فتامل قوله وايضا التخلف
عن الموجب التام هذا اعتراض اخر على الدليل لا دليل اخر
على عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة الفخري وقد اشرنا
سابقا الى سخافة هذا الاعتراض فان كون الحدوث على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور محالا لا يضر المستدل بل هو غير مرامه
لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير

الايجاب تنزلا واستظهارا فتامل قوله وايضا ذلك التخلف الخ هذا حق
فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا تشخصه ونوعه على ما ذكره
المحشي يلزم التخلف اليه سواء توقف على الشرط او لا فلا حاجة الى اعتبار
توقفه على شرط فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والزام الشارح
وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث
جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل
اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل
وايضا عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل
على الايجاب مطلقا انتهى فيرد على الاول انه كما يثبت سابقا حدوث
جميع الاجسام والاعراض تشخصا كذلك يثبت حدوثها نوعا واما
واما المجردات فلم يثبت حدوثها لا تشخصا ولا نوعا لكن لما لم يثبت
وجودها عند المصحح بحدوث العالم مطلقا كما سيشير اليه الشارح
في لا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو يتوجه سواء
ادعى ههنا بحدوث النوعي او التشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى
الحدوث النوعي بحث اخر على ما زعمه هذا المحقق فتامل وعلى الثاني
ان على تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه
المحشي ايضا وهو خلاف الفرض اذ لزوم التوقف على فرض الحدوث
تشخصا ونوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة

بل توقف على توسيط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى
المذكور الذي ذكره المحشي ايجاب في الازل وهو ظ نعم جميع ما ذكره المحشي دليل
على انه ليس مراد الش بالايجاب ما زعمه ما هو المشهور على ما قلنا فتامل
قوله وعلى هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق الخ هذا تقوية الاستدلال
بانه على هذا الشق كما يلزم التس يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث
بالنوع يلزم القدم بالنوع ووجهه ظ وفي حاشيه بعض الافاضل
وجهات غريبة لهذا الكلام نتعرض لها الغاية خفائها هذا وقال الفاضل
المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا الا
ان يكون هناك موجود متجدد متصرم كالحركة يكون تلك الشروط
الغير المتناهية اجزاء فرضيه او مستنده اليه فيلزم العدم با
التخصص ايضا انتهى وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد الذي
فرضه متعددا كان يكون متحركات غير متناهية متعاقبة وح
لا يلزم القدم بالتخصص اصلا فتامل قوله لا يخفى عليك انه على هذا
التقدير الخ هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير
التخلف ايضا لان تلك الشروط ان كانت متحققة في الازل فيلزم
تخلف العالم عنها وان كانت حادثة فلا يزال فيلزم تخلف تلك
الشروط عن علتها لان علتها ليست الا ذات الواجب وهو
متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الفخرية

من قوله هذا اذا كان الاجماع في الازل فتامل قوله ولا خفاء عليك
الخ قال الفاضل المعاصر هذا تتمة سابقة كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب
وقد يذكر في بعض النسخ لمناط اخر هو قول الش اذ لو كان حادثا
وكانه لسهو الناسخ والمراد انه اذ قد عرفت ان اللازم على تقدير التخلف
التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة
واما التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث بديهي لا
خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والعرض استلزام
استدراك اعتبار التوقف على الشرط من جهة اخرى انتهى وفيه
بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط لم
بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما العدم الذي هو نقيضه
واما التخلف وكل منهما محال وليس للحكم بكون الثاني لازما في الحقيقه
وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان الش لم يجعل المحذور
على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل الش فلزوم التخلف بدون
ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من جهة ان ذكر
التوقف انما هو لدفع التخلف والتخلف يمكن الزامه على تقدير
الحدوث مط سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف انما
هو مستدرك بل ان ينبغي ان يق اذ لو كان حادثا يلزم التخلف و
هذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتامل فالصواب هو النسخة

التي ذكر فيهما المناط وجميع النسخ التي رايناه كذلك وهكذا نقله بعض
الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح وهو اعادة البحث الذي
ذكر سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف لازم الخ وكانه انما اعادة هيهنا
ليرتبط به قوله فان قيل الخ وانما اخر السؤال لانه يتوجه على جميع
الابحاث السابقة فيناسب تاخيره عنها على ما ذكره المحشون
فافهم قوله فان قيل مراد الش قال الفاضل المعاصر اعتراض
على نفسه فيما اورده على الش تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك
والمنع وغيره انما توجه اذا حمل القدم في كلامه على المقدم بالنوع
ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالتشخص او بجميع الاشخاص
الذي هو اشنع فلا استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور
غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له وايضا فرض
هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض
التنافيين فلا يمكن منع لزوم التوقف او ابطال مستند استحالة
ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف مستندا بلزومه لاجتماع
المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط
تقدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المفيد
منحصرا في الدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا التوقف
على شرط حادث اذ الظ منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب

التخلف وصح

ان الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة
قدم العالم مطلقا سواء كان بجميع الاشخاص او بتشخص واحد او بالنوع
وانت تحيل الكلام على السابق فاي حاجة الى ارتكاب استلزام القدم
بالتشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث
مستندا بالعلم بالاصلح باق بحاله على في استلزام القدم بجميع الاجزاء
المنع الذي قد اشرت اليه انتهى وانت خبير بان قوله ولا قدم ما فرض
حدوثه الخ بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله
في الحاشية السابقه والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يق
بدله وح لا يتمشى ايضا ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم على فرض
الحدوث هذا واما تقوية الاخرى فمتمشية كما لا يخفى ثم قوله والدليل
الخ شرح لقول المحشي ولهذا قال الخ وهو كما ترى والظ ان المراد ان
في ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم بالتشخص وبجميع الا
جزاء ولا يثبت الا بالتمسك به فلا استدراك فيه فهو اشارة الى
دفع الاستدراك المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات الاخرى
ايضا اعتمادا على الظهور فتدبر ويرد على ما ذكر في الجواب اولا ان
التقدم بالتشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل
في تقرير السؤال فزيادة مقدمة لالزامه ليس استدراكا و
هو ظ وما اشار اليه في العلاوة قد عرفت حاله نعم فيه اشرنا

اليه فتذكر قال الشارح اشارة الى جواب اعتراض الخ هذا هو الظاهر في حل كلام
المص الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيهات اخرى
لا يستحق الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي **قوله**
الشارح ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات الخ اى الفعل اما النفس
فالظاهر ان المص قايل بوجودها لكن اثبات حدوثها على ما قرره الشارح
هنالك يتوقف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث المو
جودات الواقعية ايضا فافهم **قوله** اقول العمدة في اثبات الحدوث الخ
فان قلت هذا لا يدفع الايراد ايضا عن المص اذ هو لم يتمسك في الحدوث
بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون بناء كلامه ههنا عليه
لا على ما سبق منه على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس من
قوله وهو ظ قولنا لا يبعد ان يجعل اشارة الى هذا اى حدوث
النفس ظ على قول القايلين بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان
اثبات حدوث العالم بالاجماع الحدوث دوري اذ حجية الاجماع و
الحدوث في موقوفه على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على صدق
الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى والا جاز ان
يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق
الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بالمعنى المشهور فلا
دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان

بمجرد مشا

بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج الى
مقدمة اخرى كما نقل من غياث الحكماء وح يمكن اثبات الاختيار بالمعنى
المشهور بل اثبات الواجب تع ايضا بهذا الطريق فلا دور فتامل وقال بعض
المحشين الحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والا
ختيار لا على العلم بوجودهما لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذ
قبيح عقلا يجب تنزيهه تع عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة
وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي صلى الله عليه وسلم واذا يثبت صدقه تثبت صدقه
في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا
على اثبات النبوة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور انتهى ولا يخفى
ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه
تع عنه انما هو بعد العلم بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى
ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع و
حدوث العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه لا كما في بعض الحواشي

قوله والحدوث المشهور الخ هو قوله ع كان الله ولم يكن معه شيء
قوله الذي لا دليل عقلي يعارضه فان دلايل القدم كلها مدخولة وقد سبق
في بحث الجواهر والفاضل العاصر عنها ولما لم يكن موضعه ههنا
والتعرض له يستدعي زيادة اطناب ومنع ذلك قد علم بعض ما
في كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة فقد اعرضنا عن ذلك

جعلوا ايضا لو الحكم و علاوالكرم

قوله اى لا دليل عقلي عليه الخ كانه ليس تفسير القول المصغير معقول
بل انما الكلام بيان لكونها غير معقولة اى باطلة عند العقل ويمكن
ان يجعل قوله غير ملتفت اليه تفسير اله فافهم **قوله** لا يوجد جوهرا
الخ انما خص الجواهر ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا
للاعراض المفارقة ايضا على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد
ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل العاصر اختص الجوهر بالذكر لانه العرض
وهو كما ترى فافهم **قوله** وهذا انما يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على
ان جميع الموجودات صادرة منه تع وان الوجود معلول له على الاطلاق
هكذا في شرح الاشارات وما شابه هذه العبارة كثير في كلامهم **قوله**
كان للعدم شركة في افادة الوجود الخ اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته
وان كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك
الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد
شيئا باعتبار كونه موجودا ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود اصلا
كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره بان العقل يحلل
الموجود الى ما بالفعل ويحكم باعتبار كونه بالقوة ان لا دخل له في الايجاد
فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجود ما بالفعل انما هو من
الواجب فيكون هو موجدا وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن
موجدا الشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعلا بعيدة

لذلك الشئ


الاحرم

لذلك الشيء لا ان لا يكون الموجد له هو وهو ظ وقال بعض المحشين العقل
يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل فيطرحه خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة
فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي الفخرية
ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا
الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة
منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزع
ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن بنفسها فالملازمة
مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه وله
الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في
افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى واجاب السيد الداماد ومن تبعه بالفرق بين
معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان
المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة
ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها
حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة
كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للما
ديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا

يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا يرجع الى
اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب عنه اذ مراده
ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز
ان يكون بذلك الاعتبار موجد الشيء وانما هو بالقوة بحسب
اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا
لا يندفع ذلك بما افاده هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع
الى الاعتراض الذي ذكرنا فيه تطويل وترديد لا طائل تحته فتامل و
اعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكنه
ان يكون مؤثرا في الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الا
يجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض المجردات قدرة واختيار على ايجاد
العالم الاجسام كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب
الاشاعرة ويكون العالم الجسماني الحادث عن المبدا الاول القديم على
سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي
ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر عنه بانه يمكن نقل الكلام
على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها
وقدم الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز
ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني
وارادته القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت

الذي هو الاصلح بحاله كما قيل في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت
المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا
بعلم شيء اخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق
ارادته في الحدوث الازلي بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة
وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن
ايجاد الفعل عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير
انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرايط فليتدبر انتهى
وانت خبير بان التفرقة بحكم توضيحاته لا شك انه اذا تعلق علمنا بمصلحة
شيء في وقت وقدرنا على فعله واجتمع ساير الشرايط فالتخلف انما
هو اذا لم يفعل ذلك في ذلك الوقت واما قبله فلا على قياس ما نقل
عن المصنف وظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك الشيء
في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء
هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور في تاخيره ايجاد شيء الى الوقت
الذي تعلق ارادته بفعله فيه وح فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام فتامل
قوله والاعراض المفارقة الخ قال الفاضل المعاصر هذا ناظر الى ما
قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات من انا نعني بالفاعل العلة التي
تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا
لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة

وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ
التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبداء الوجود ومفيده مثل
الباري للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا يفيد وجودا غير
التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في ال
الطبيعيات مبدا حركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذلك
التقييد استثناء الحركة كما ينادي به كلامهما وذلك لان مبداء
الحركة ليس مفيد الوجود امر بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون
بريئا عن معنى ما بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبداء
والمنتهى على ما استقر عليه راي المحصلين كمال اول لما بالقوة من جهة ما
هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة
وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول وبعد توصل
الى كمال وفعل ثان هو الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو
بعد بالقوة فهي حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا
يكون فاعلها القريب الا شيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة
كما ان موضوعها ايضا يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل
المعقول للمتحرك بين المبداء والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع
فذلك لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن هذا محصل ما ذكره
بهمنيار في التحصيل في تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق رحمه الله

هذا لا ينافي كون حركات العباد ايضا صادرة عنهم وبه يندفع ما
قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا
هو الله والاضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام
فاستقم كما امرت واغتنم بما رزقت انتهى وفيه بحث
اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مراده
ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبداء التحريك فقط
كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبداء الموجود مطلقا وتقييد
الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها بالمعنى الذي ذكره
انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو مو
ضوع والا فالفاعل من حيث هو لها داخل في الفاعل عند كل
ذلك يظهر بالتامل في كلامه ما نقل وما ينقل فتامل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب
ان يكون فاعلها بريئا عن معنى بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية
امر متحقق في كل آن فرض في اثناء الحركة بالفعل نعم يتوصل
الى كمال اخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل
فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة على زعمه واما ثالثا فلانه
اذا جاز ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة وجهة فعلية
فتامل واما رابعا فلان ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها

الا فى الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة فى الخارج
لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها فى الخارج والقول
بوجودها فى الذهن اذ فى شئ من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد
دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز فى الخارج ايضا
والا فلا يعقل فى الذهن ايضا نعم ما ذكره فى الحركة التوسطية
من كونه امرا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل فى الحركة القطعية
لكان له وجه فافهم فظهر مما اوردنا ان الاعتراض الذى للعلة عن
القبل متوجه ولا يندفع ما ذكره وهيهنا كلام اخر يرد على المحشى
وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حدیث
الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم اختار بقدرته وارادته
وعلمه الحركة فى وقت يتعين ذلك جايز ويكون تلك الحركة شرطا
لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه فلا يثبت
اختيار الواجب بما ذكر هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشى
هيهنا على الدعوى الكلية على ما تقتضيه الدليل المنقول وقال قوله
المفارقة لذات الموجد اى المباينة لها اما لان المعروض هو الجواهر
والاعراض المادية وهى مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المعروض
انها مجردة واما لان المعلول يجب ان يكون مباينا للعلة بوجه وجعل
قوله وهذا لا ينافى كون حركات العباد الخ اشارة الى رد كلام

من بقوله اذا كان التاثير فى الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون
تقريره انه لا يلزم من عدم تاثير العباد فى افعالهم بمعنى الافاضة
واخراج الشئ من العدم الى الفعل لان هذا شان من لا شائبة
للعدم والقوة فيه عدم كونها موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم
مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة بمعنى انه لو لم يكن شرط
لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر
كاف فى كونهم غير مجبورين وهذا لا يرجع الى راى الاشعرى
فانه يقول بانه لا ربط عقلى بين ممكنتين اصلا بل عادة الله تعالى
جارية بان يتحقق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم موقوفة
عليها حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدء الفياض من غير ربط عقلى بين المقدمات والنتيجة بل
بطريق جرى عادة الله تعالى تفيض ان النتيجة عقيب ترتيب
المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحمل
انسان شيئا وينقله ويضع شخص اخر يده تحت هذا
فانه لا اثر لوضع يده فى نقله وهذا بخلاف ما ذكر فان ارادة
العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة او
ليس بمجرد جرى العادة فلا يتوجه على هذا المفاسد التى
يتوجه على الاشعرى ولا يخرج به ايضا دعوى الضرورى

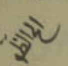
التى ادعاها المص فى استناد افعالنا الينا او نقل الاستاد
والفعل غير اعطاء الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه
مع بعده جدا محل تامل فان ذكره فى جواب لزوم كون العباد
مجبورين مما يشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود
من جانب الله تعالى والارادة التى من العبد موجدها ايضا
هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فما تقصير العبد
ح وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى
انه لو لم ينقل ايضا بان الافاضة من المبدء كان الاشكال وارد ويشكل
على ما فصلناه فى تعليقاتنا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك
يصير اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشى ايضا لا يندفع
بهذا التوجيه اذ لا شك ان الممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا
خاصا للحركة سواء كان موجدا لها ام لا ولا يلزم منه التخلف
فيجوز ح ان يكون بتلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على
ما ذكرنا فتدبر قال الش تقرير الدليل الاول الخ لا يخفى
ان هذا الدليل انما يناسب نفى الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا
اليه سابقا ولا ينطبق على نفى الاختيار بالمعنى الذى ذكره المحشى
لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاستجماع واجبا
وبدونه ممتنعا وهو لا ينافى فى حدوث العالم الذى يرجع اليه معنى

الاختيار الذى ذكره اذ لعل فى وقت الحدوث استجمع الشرايط ووجب
الحدوث وقبله لم يجتمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر
بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع الشرايط حال تحقق الارادة
والارادة لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عند ما لنظر
الى الذات فبطل الاختيار الذى ذكره على ما فى بعض الحواشى تكلف
جدا وليس فى الاستدلال المذكور منه عين ولا اثر وايضا ما ذكر فى
الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى بل الجواب ح ما افاده المحشى
فى دفع فان قيل فتامل وقال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور
هو القدرة الملزومة للحدوث المختصة بالمتكلم وهى اخص من المعنى
المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها
لازم نفيه والشبهة الثالثة باخويها غير مختصة بل ولا بقدرة البارى
كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذى ذكره المحشى للقدرة ليس اخص
مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفى القدرة
بالمعنى المشهور نفى ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويق ان ايراد تلك
الشبهة هيهنا بذلك الاعتبار الا ان يق ان المدعى هيهنا وان كانت
اثبات القدرة بالمعنى الذى ذكره المحشى الا ان الدليل المذكور على ما
قرره الش يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت بذلك الدليل
اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبهة المذكورة بذلك الاعتبار

ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعقف فافهم وما ذكره من عدم اختصاص
تلك الشبهة بقدرة الباري تعالى كلام حق فلا تغفل **قوله** المناسب
الخ وذلك لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات
عند المص فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي الحواشي الفخرية حمل الا
نضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان
قول المحشي والمناسب لا يابى عن جواز التاويل والفاضل المعاصر
ذكر ان المحشي لما زعم ان الشارح حسب ان الارادة زايدة على الذات
عند المص كما سيقول فلذا لم يؤوله فتامل **قوله** قلت لما كان الخ قال
بعض المحشين ويمكن ان يق ايضا ان الوجود الازلي للعالم يجوز ان
يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي
في ايجاده لان الممتنع لا يصير متعلق الايجاد وفيه تامل لان الوجود
الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته لا بد ان يقتضي العدم فان
اقتضى العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا يلزم الا
نقلاب وان اقتضى العدم في وقت قال الامر الى مدخلية الوقت
فلا بد من القول بقدم الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر
اذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما اشرنا
اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجود الازلي للممكن ممتنعا
لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت

خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما العدم
قبل الوجود وانه مح وبالجملة الممكن اذا اقتضى العدم بذاته يعني
من غير مدخلية شيء اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم
الذي هو مقتضاه ان كان عدما مطلقا وان كان عدما ما في
وقت خاص فعدما ما في وقت خاص اي يجب ان يكون
معدوما دائما في ذلك الوقت وانه مح وكذا ان كان المقتضى
العدم قبل الوجود او بقيد اخر مثله وان اقتضى العدم بمد
خلية شيء اخر من وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت
مثلا لم يقتضي العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فينقل الكلام
الى ذلك الامر الاخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بقدم
الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال
ولا حاجة الى ما ذكر **قوله** كما مرت الاشارة اليه الخ متعلق
بجميع ما ذكر في ذيل قلت وموقع الاشارة ما مر منه في اختتام
الفنون بقوله واضح على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قابل
للايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى ولا حاجة الى جعله
اشارة الى مجرد قوله وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة كما في بعض

الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم **قال**
الشارح بل تحققه فان القادر الخ توضيحه ان القادر هو الذي
اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدمه
بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا
ينافي الاختيار بل لا بد في الاختيار منه وقال الفاضل المعاصر
بل تحققه اوكون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن
امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان
القادر الخ دليل عدم المنافات وفيه اشعار الى تفسير القدرة و
هيهنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما صدر البحث فافهم
انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما ترى والصحيح وهو ما ذكرنا
وقوله فان القادر الخ على ما ذكر تعليل الكل من عدم المنافات
والمحققية كما لا يخفى نعم لا يخفى ان من كلام الشارح هيهنا انما يظهر ان
المراد من التفسيرين واحد اي ان المراد بصحة الفعل والترك انه اذا
شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل فيرجع الى التفسير الاخر الا ان بين ظاهر
هما تلازم كما هو ظ ما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بينا وجه التلازم
هناك فتذكر وقال السيد الشريف في شرح المواقف في تعليل قول
مصنفه بل تحققه لانه فرعه يعني ان الوجوب بالاختيار فرع
الاختيار وفيه تامل يظهر بالتامل فتامل **قوله** لقائل ان يقول



الخ الظ ان هذا الايراد هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله والحاصل
وانما اعاده هيهنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان عينية الصفات
لا ينافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل على
ما ذكره الحكماء ولا يرد السؤال والجواب المذكورين بقوله فان قلت
الخ وح فمراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو امتناع الامتناع
الانفكاك المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك كما نذكر على ما ذكره سابقا
بقا انه يرجع الى التفسير الاخر والمراد بصحتهما بالنظر الى الذات من حيث
وهو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات هذا و
قال الفاضل المعاصر يعني ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى بالتفسيرين
المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة عن كونه تعالى بحيث
يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه تارة اخرى فلا يمكنه القول بان
صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزايدين على الذات بل الذات
بين القدرتين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب
بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره الا ان يختار تجدد الاختيار كبعض
المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة
ظ لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تامل لان المتكلمين فسروا في المشهور
القدرة بصحة الفعل وتركه كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الاخر
ولا اعتبار عليه وليس في كلامهم معنى اخر للقدرة الا ما ذكره هذا الفاضل

ولا غير لكن المحشي حمل الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة
المقابلة له مختصة بالمليين وح فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى
التي اخذه المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو
الايراد السابق بعينه وان كان [illegible] آخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا
الايراد غير الايراد السابق [illegible] لا بد من البيان فانا لا نري و
ايراد ههنا غير ان حدوث العالم لا يحتاج يجتمع مع القول با
الوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات فتامل وقوله بل الزائدة
القديمين ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان
التقييد بعدم زيادة الارادة ليس بشيء او على تقدير زيادة الارادة ايضا
يلزم الفساد المذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب
بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل بكونها زائدة قديمة
انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص
بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظاهر واعلم ان بعض المحققين
فرع على ما ذكر ان الوجوب للاختيار لا ينافي الاختيار انه فلا تشنع
على الحكماء في القول بالايجاب والقول بالايجاب [illegible] في القدرة
سواء كان الايجاب دائما ام لا وانت خبير بعدم دفعه اذ لم يشنع
احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع انهم قائلون
بالايجاب بالمعنى الاخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى هيا ذا بالله

من قبيل افعال الطبايع والتشيع في موقعه لكن الكل في منشاء النزاع
هذا ثم قال المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مرادا للمتكلمين
وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا
سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت
وتركه في ذلك الوقت والمراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما
هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض
في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يعرض قبله لعدم ايجاد الزمان
فالفعل اذا وجب في وقت مالم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم
امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للا
شعري فقط او عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم الوجوب اصلا
فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع
في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق
ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا
انتهى وفيه تامل ط فان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات
بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان الوقوعي على ما
زعمه ثم انه بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك
في وقتين وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة
الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم

الا على مذهب الاشعري اذن ان يطرح ما امر يحفظ خلف قاف
قوله عن تعلقها بالمراد الخ نفي وقوع تعلقها ووجود مرادها الا انه
قائل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده
في الازل بحدوث العالم في وقت الحدوث هو المراد هكذا افاده فاضل المعاصر
قوله ايراد تحقيق ساف كاف الخ يعرض للشارح ما ذكره كلام مجمل غير ساف لورود
الاعراض المذكور عليه والتحقيق الشافي عنده هو ما سيذكره في آخر هذه
الحاشية بقوله اقول قد مرت الاشارة الخ وقد اشار اليه في الحاشية
السابقة بقوله قلت الخ قوله والا لزم اجتماع العلل وح يلزم التخلف
ايضا كما ظهر بما سبق فيذكره قوله قلت تخلف المعلول عن علته
الخ فان قلت فعلى هذا علة الحدوث لا يكون موجودة الا في آن واحد
لمعلول بعده ولو وجدت قبله ايضا يلزم التخلف مع تخلل البتة ح
فعلة تلك العلة ايضا يجب ان يكون موجودة في ذلك الآن اذ لو وجدت
قبله بالزمان يلزم التخلف وبالآن تتالي الآنات فيلزم اذن وجود
العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعاد المحذور وايضا العقل
كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في
آن والمعلول بعده والحكم بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك
الآن فمنع الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى
انهم ه تثبتوا امر تدريجي الوجود غير قار الذات كالحركة يكون اتمام

تحققها بابها ويكون هو شرطا لوجود الحادث ومعدا له بحيث يكون
ان انقضائه ان هو اول آن وجود الحادث وكل قطعة فرض من ذلك
الامر موقوف على قطعة اخرى سابقة عليها يكون معدا لها على ذلك
الوجه فلا اشكال فان قلت قصد وجود قطعة الاول يجب وجود
قطعة الثانية بتمامها قلت كل جزء فرض من القطعة الثانية اعلى وجود الجزء
السابق عليه شرط الوجود ومعد له فالم يوجد لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة
الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل لكن كما يحتاج
الى علة في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قيل انما
يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود لا الى جميع ما موقف عليه ابتداء
وجود فتدبر قوله انما يخلف العلة التامة الخ قال الفاضل العاصر انت
خبير بما مر بان يكون ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القايل بان الباري تعالى
موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شيء
من الممكنات وانا من قال بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات
وعدم معقوليته قبلها كما عليه المحققون منهم فكلا انتهى وانت خبير
بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمانا لا موجود
ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة
فتذكر وثانيهما انه تعالى ليس زمانيا والتخلف انما يستلزم ويتخيل اذا
كانت العلة موجودة في زمان موجودا او موهوم لم يوجد المعلول

فيه وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم
جواز عدم الحادث مثلا في اليوم وان تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده لكونه تعالى غير زماني ومن التزامه لا كلام لنا معه فتفطن
قوله بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح الخ قال الفاضل المعاصر
قدس سره اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست
بالذات بل من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم
له او فرض جوازه كما يقول الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا بخلاف
تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظن انه محال لذاته مناقض لتمامية
العلة وعليه تم هذا الكلام منه ره كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول
ليست من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه
كان في عبارة المحشي في نسخة الترجح كما وقع في النسخة التي عنده فعقل
ولا يخفى ان مثل هذا السهو سائغ عند النساخ واما ثانيا فلانه لا فرق
بين تخلف المع عن العلة التامة او تخلف العلة عن المعلول فليس شيء
منهما محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه
بالفعل وح فتخلف المعلول عنه محال لذاته لكن لا فرق ح ايضا بين
تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول
الا بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة

عن المعلول

عن المعلول مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث العلم بالاصلح لا يدل على جوازه
بل انما يقتضي ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت لا تخلف
فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لا يلزم انه لزم التخلف المذكور على وجه
غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ونظيره كلام المحشي فتامل ثم انه قد
اشرنا سابقا الى انه يمكن نقل الكلام في الوقت ويبقى الاشكال
فتذكر فظهر ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي ان يطرح حلف قاف قوله
فانها لا يناسبان الا على مذهب الخ اما العبارة الاولى فلان قوله
بان مريد الفعل منضما الى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث
كليهما فلا يناسب مذهب المص ولا الاشعري واما العبارة الثانية
فظ ايض عدم مناسبتها لمذهب المص اولفظ الانضمام ينبئ بالزيادة
واما عدم مناسبتهما لمذهب الاشعري فغير ظ والقول بان لفظ
الاستجماع المفسر بانضمام الارادة ينبئ بالحدوث على ما ذكره الفاضل
المعاصر محل تامل فتامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين
لا يناسب الا ذلك المذهب لا ان كلا منهما فافهم قوله بان مريد الفعل
فيجب الخ فقد حذف لفظ المشعر بما ذكر واضاف قوله بالنظر الى
الى ارادة الذات الناظر الى العينة فانظر قوله فانه يدل على انه اعتقد
الخ قال بعض الفضلاء وستعرف انه كلام الش لا يدل على ما فهمه المحشي
فانظر واعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد

الخ حدوث الارادة عند المص انما هو في العبارة المشعرة بالحدوث
لازم البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره آخرا بما في الحواشي من انه قد حكم
المص في الامور العامة بانه لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فلو كانت
الارادة زائدة على الذات عند المص على الفرض يكون حادثة عنده
البتة فتدبر قوله قال المص في شرح الاشارات الخ كان الغرض من
نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم
قوله المعتزلة الذين لا يقولون الخ قال الفاضل المعاصر خص عدم
الاعتراف بتجدد امر بهم اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى
علة انفكاكها عن المراد وتخصيصه بقدر من الزمان عندهم بقوله
مع قولهم الخ والحاصل ان هؤلاء افترقوا فيها بعضهم يقولون هي كون
بعض الاوقات اصلح واولى وطائفة منهم يقول بوجوب الاصلح عليه
تعالى كالمص على ما سيصرح به في آخر هذا المقصد دون اخرى
كالبشرية وغيرها من القدماء كما نقل المحقق في شرح الاشارات سابقا
بعضهم يقولون هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم
المحقق يقول هو ذي قول الاولى من الاول والثاني واحد بناء على ان
المراد بالامتناع الامتناع بالغير او وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات
وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن الذاتي
الحدوث دليل القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتامل



ولا مذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء
آخر هذا المقصد اي ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا
وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء
لا يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني
كما لا يخفى وبالجملة لا ربط لوجوب الاصلح بهذا المقام اصلا وهو ظ فالحق
في توجيه كلام المحشي ان يق مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه
بمعنى كونه ممتنع بالعدم بناء على ان اصل الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد
بان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما مر فيما يقال عن المص وهو
ما نقلناه آنفا فمؤدى العبارتين مختلف او هؤلاء يقولون بصدوره في
ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب واما ان حكم
الوجوب كما هو مختار المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما
اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فمؤدى العبارتين واحد بناء
على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت قال لوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل
بالاولوية هذا لكن الظاهر انه ليس مراد المص فيما نقل سابقا حيث قال
وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك ممتنعا فحاصل كلامه طاب ثراه ان بعضهم تمسكوا
بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وح ثمن يكتفي في وجود شيء بالاولوية

يقول فصدوره بها ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون
ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل
ذلك الوقت وح لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى شيء واحد كما لا يخفى
ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية لكن كما
نها ليست مما يعتمد عليه ولا يتطرق الخلل اليه كما يظهر بالتأمل مع الاطلاع
على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتأمل وكذا بطريقة الاولى لا يمكن
سلوكها الا بالتزام التسلسل على التعاقب كما مر مرارا فتذكر **قوله** ولعلم ان
مختار المص هذا لا يوافق ظواهر ما ورد عن الراسخين في العلم عليهم
من ان المشية محدثة وان علم الله تعالى غير المشية سابق عليها وان المريد
لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار
اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها ويقرب منه ان يكون المراد بالارادة
في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن العالم ع ان الارادة من الله هو
احداثه لا غير ذلك وح لا منافاة والعلم عند هم اهل الذكر ع واما ما ذكره
الفاضل المعاصر من حديث الارادة الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون
القريبة هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل وبوجود العالم جملة
والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المستند
له من افاعيل الله وافاعيل عبيده فلا يرجع الى محصول بل التأمل يقضي
فساده لقول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى

علمه

على التفصيل في الازل والله يعلم **قال الش** تقرير الدليل الثاني الخ لا خفاء
في كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور كما انا
ذكره المحشي وايضا لا اختصاص لهما بقدرة الباري بل يجريان في قدرة
العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل بما ينتهض على من قال ان
نسبة القدرة الى الطرفين سواء كان المص والمعتزلة واما الاشاعرة
القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل المعاصر
يمكن الجواب الخ قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة
على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها على
الوجوب اللاحق المعتبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فلا بنسب
تقرير الجواب بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه
بالنظر الى الفاعل القادر ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة
ولو كان الغرض الايراد على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين
سواء كما قال في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين فحصوله هذا الواريد
بالشبهة ويتقدم الفعل فجواب المص انسب فتفكر انتهى وانت خبير بان
الشبهة لا ينتهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به نفسه فلا حاجة
الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين
فقوله هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي نعم
ما ذكره من التشبيه جواب المص على تقدير كون العرض نفي القدرة المتعلقة

بالطرفين محل تأمل فتفكر **قوله** على اختيار كل من شقي الترديد الخ قال
بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب على اختيار كل من
شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر قياسا
عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرته على
العدم فان كانت قدرته على الوجود نختار انها متحققة حال العدم
لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرته
على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن
من العدم في ثاني الحال اما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا
يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق
حال يكون حالية عن كلا طرفي الوجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة
بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تأمل اذ لا شك ان مراد
المص من القدرة القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين
اذ هو لا يقول بها وايضا لا جواب ح لما ذكره كما مر آنفا ولا شك انه
يجب ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد الا ان يكون التمكن
من الوجود في زمان ومن العدم في زمان آخر كما زعم السيد المحشي
وشنع عليه هذا المحقق نفسه وح فيجب حمل كلامه على ان يصدق
عليه في حال العدم انه قادر على كلا الطرفي الفعل في الاستقبال لا على
في الوجود فقط وكذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي الفعل



في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المص احال هذا الشق على المقابلة
وان حمل قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا
يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون حالية عن كلا الطرفين
الخ يرد عليه ان الامر في كل حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل
والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد ح ما اورده المحشي من انه يحتاج
ح الى الجواب المذكور فتطول المسافة وهذا المحقق معترف لورود هذا
الايراد فتأمل **قوله** وليعلم ان المتكلمين الخ قال الفاضل المعاصر هذا البحث
وان سبق مرة وجاء في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره
هيهنا تمهيدا لما يوجبه المتن بانه رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل
لا يتحقق قبل الفعل على ما يجيء آخر هذه الحاشيه انتهى وانت خبير
بان جعل عبارة المتن ردا للقول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا
يحتاج الى اعادة هذا التفصيل هيهنا فالاولى ان يق ان اعاده هذا التفصيل
هيهنا لبيان تحقق المذهب الثالث وان عبارة المتن ناظر الى الحمل
عليه فافهم **قوله** اي القدرة الحادثة الخ والظ من كلام المص سابقا ان النزاع
في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة مقدمة بدليل ثالث
وهو انه لولا لزم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث قدرة الله
لكن الش اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تأويل لكلامهم
وبعض من حاسبهم او اكثر ادلتهم يجري في قدرة الله تعالى ايضا

هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره فى القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعرى فيمكنهم تسليم الثانى ومنع محاليته لكن قال شارح المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما ياباه البديهية انتهى ولا يذهب عليك ان لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظى وكذا لا وجه لدعوى البداهة التى نقلها من شارح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فالتمام يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان النزاع فى القدرة الحادثة على ما زعمه المحشى فحمل كلام المصنف هيهنا على هذه المسئلة برد على الاشعري كما سيذكره المحشى مما لا وجه له كما افادة بعض الفضلاء قوله قبله او حين وجوده الخ قال الفاضل المعاصر يساوق ذلك النزاع النزاع فى ان القدرة الواحدة هل يتعلق بالطرفين ام لا فمن حال بمعيتها يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا انما استفادة من كلام الشارح فى بحث الاعراض وفيه تامل لان من يقول بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوى الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما بسبب اختياره نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر

ويمكن ان يق المراد ان منشاء النزاعين ومبناهما واحد فلعل لروجها فتامل قوله لكنه غير واقع بالاتفاق مم بل من الاشاعرة من ذهب الى وقوعه ايضا وهو احد قولى ابى الحسن الاشعري كما يظهر مما علقناه على حواشى المختصر قوله والثانى منهما ان القدرة الخ قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الشراح لقول المصنف والشارح فى وجه من الظاهر انه لا يناسب بزهنه من حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل استعداد القابل اول المسئلة وجعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يقيد اذ النزاع فى حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ربط لحديث القصاء هيهنا اذ النزاع فى حال الوجود اى الحدوث ولئن سلم انه فى حال الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه ايضا لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما ذكر اورده المحشى هذا ثم قال فيحتمل توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل ينافى مفهومه ومعناها الذى هو المتمكن من الفعل والترك المقتضى لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هى قدرة عليه بالترك ايضا الموجب لاسكان كونها فى الحالين واحدة على هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره فى كلا النزاعين فتامل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكرنا فى الحاشية السابقة فتامل قوله تكليف الكافر فى الحال

بايقاع الايمان فى ثانى الحال والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انما اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التزام ان يختير التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك فى بطلانه اذ الظاهر ان الكافر فى كل ان مكلف متحتم بالاسلام بل لا عذر كفره فى هذا الان وبا ثم بتاخيره الى الان الاخر انتهى والمنع محال لكن يرد هيهنا شيء اخر وهو انه استمر الكفر فى ثانى الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فلا يستحق العقاب راسا فالحق فى الجواب هو ما ذكره المحشى بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ هذا وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد الذى ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التى اورده المحشى فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام فى اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كل تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل فى ثانى الحال ففى اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل فى ثانى الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام فى اول زمان البلوغ اللهم الا ان لا يسلم ذلك ويق ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر ويمكن ان يق ايضا ان بعد آن انتهاء زمان كل عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر بل متصل به بل كان آن يفرض بعده فبينه وبين آخر المفروض زمان وح فنقول كل

فرض ان فى زمان البلوغ وقع بما تكلف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فى المراد باول زمان البلوغ ان كان هو الان الحد المشترك بين زمان البلوغ وفيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان فيه هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذا وان كان هو قطعة من الزمان التى فى ابتداء البلوغ او الانات المعروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام فى كل جزء وقع سابقا عليه فتامل قوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ توضيحه انه يكفى فى كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحية لتعلق القدرة به اى كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك فى تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان جواب حسن وما اورده عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما لا يتحقق للايراد ولا يليق لاجل اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مما محل تامل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع الايراد بتغيير الجواب اذ لا حاجة الى الزام ان التكليف وقع فى الحال بايقاع الفعل فى الحال ايضا اذ فى زمان العدم يكون الفعل مقدورا بالمعنى المذكور ولو كان فعله فى هذا الزمان

لوقع الفعل مقارنا للقدرة والحال ان في زمان العدم كان الفعل
ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم بشرط العدم ليس
بممكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان الخ فهو على ما في الحواشي جواب
باختيار الشق الثاني والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لا نم
ان شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى ياتي المنافات
ويستغرب التاخر بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي وقتها فلو
مات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلفا به الى ان يموت ولو
امن يمكن التكليف بالايمان الى اول حدوثه فعليته مقدوريته على انه
يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافات بناء على جواز تحصيل الحاصل
بنفس ذلك التحصيل وجواز التكليف به ثم قال اقول مامر ان قوله على
ان الخ ليس جوابا باختيار الشق الثاني مختصا بتقدمه تبديل الكفر بالايمان
كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المورد ان استمر فكذا وان
تبدل فكذا ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع للاستفسار وسؤال حتى
يوجه الجواب باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه
كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه الخ كما ترى فتامل قوله لا بالقول
الابتداء انما يكون الخ لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشي
من العلاوة هو ما نقلناه من الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا ثانيا
باختيار ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل

المحال اذ ح يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يتجه ان يقال
ان الابتداء بما هو قابل لحدوث لا الاستمرار فافهم قوله والحق ان النزاع
المذكور لفظي الخ هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل
النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة
القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد علة الضرورة عنه بمعنى
انه مكسوب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلة بان العبد
فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وساير الشرايط يكون قادرا بمعنى انه
لو اراد احد طرفي المقدور مع ساير الشرايط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل
قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يفصل انتهى وفيه بوجه على انه يمكن
المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل
واي دليل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب مما نقلناه ما ذكره
الفاضل المعاصر ايضا في جعل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل
بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد صادرة
بهم ام لا لكن حمل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري
ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة
انها قبله بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا ابعد كما لا يخفى قوله
كما تحققا قبل الفعل الخ ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء قوله
والكسب الخ ذكر الكسب لانطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده

بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما يتجه على مذهب المعتزلة
القائلين بتاثير قدرة العباد دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون
بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدا التاثير اصلا فتامل قوله
لم يتحقق الا مع الفعل الخ والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا الا بالطرف
الواقع وهو ظ واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي روايتين عن ابي
عبد الله ع فيهما ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل
اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للقيد من الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي
من القوة المتجمعة بجميع شرايط التاثير فلا اشكال هذا مع ما فيهما من ضعف
السند ومعارضهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بسند صحيح
عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة
متقدمة للقبض والبسط وبسند اخر صحيح ايضا عنه ع انه قال لا يكون العبد
فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف
من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا
الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه
الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر ع اعلم قوله وايضا كان الدليل
الثاني الخ لا يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة عن عدمها كونها محتاجا
اليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل
لم يكن حاجة اليها اصلا اوح فيجوز تحققها وقت الفعل ايضا لكن لم يكن

حاجة اليها الا انه يلزمها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها
حتى يلزم من عدم الاحتياج وقت الفعل عدم حصولها فيه فتامل
قوله ولذا قال ويمكن اجتماع الخ يعني ان اختيار المص في جواب الايراد بهذا
التقرير ان القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال حصول الشيء لا قدرة
علة والا لكان ينبغي ان يذكر ايضا في انه لا امتناع في اجتماع القدرة
على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم وعدم مساعدة قوله ويمكن لهذا
التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان مشعر بامكان تحقق القدرة
على نحو اخر ايضا وما ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا لكان المناسب
ان يقول والقدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا اقحام الا
مكان ولا يخفى انه ظ كما يحكم بالوجدان ان لفظ الامكان هيهنا
مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا
مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم وبهذا النحو فلا
استعاد فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو اخر فتدبر وقال
بعض الافاضل اي لا يساعده قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه من
الوجوه ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم والحال ان القائل المذكور
نفى القدرة راسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه قوله والاولى في توجيهه
الخ يحتمل وجوها احدها ان يجعل جوابا بالقول الاشعري ان القدرة

الحادثة على ما زعمه المحشي لا يتحقق قبل الفعل مع العدم لان
في وقت العدم تحقق شرايط التاثير في العدم فلا قدرة على
الوجود ح والقدرة على الوجود لا يكون الا حين الوجود وكذا
الحال في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل
متحققة في الحال وهذا لا ينافي تحقق شرايط التاثير في العدم
في الحال نعم لو تحقق شرايط التاثير في العدم في الاستقبال لما
تحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا تحقق
قبل الفعل الا لمن انكر القدرة مطلقا وح يلائم لفظ الامكان
ولا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء
من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرها الله تعالى وثانيهما ان
يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا بعين ما
ذكر من الوجه ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه نظر من
هذا التردد قول الاشعري ايضا الا انه يكون ردا على الاشعري فقط
وح فلا يرد ما ذكره لكن يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة هذا
مع سبقه في مبحث الاعراض وثالثها ان يق ان هذا جواب لمن
انكر القدرة الازلية بناء على ما تقرر عند الاشاعرة ان القدرة
لا يكون قبل الفعل فاجاب المص بتصحيح مذهب الاشعري كما سبق
منه في مبحث الاعراض حتى يضمحل تمسك هذا المنكر وح يندفع

ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن ظاهر عبارة المص القوية توجيه
الشارح كما لا يخفى على من له درية باساليب الكلام هذا ورابعها ان يكون
جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناؤه على ما تقرر
ان القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا
من ان وقت العدم تحقق شرايط التاثير الخ فاجاب المص عنه بهذا فيرد
الاستدلال على ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه فتدبر وقال بعض الافاضل
فالاولى ان يق ان كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول بان القدرة
الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدمه بل يوجد مع الفعل
ومنشاء هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي
والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والنفي لا يصلح التاثير
واجاب المص بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان
عدم الفعل بالحادث في الزمان المستقبل ولا محذورا ولا يلزم من هذا
كون العدم للقدرة انتهى وما جعله منشأ قول الاشعري لم يتمسك احد منهم
بل لهم ادلة اخرى كما سبق في الاعراض وايضا الظاهر انهم لم يخصصوا قولهم
بان القدرة مع الفعل بالفعل بل عرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل
وعلى الترك مع الترك ولا يقول بعدم القدرة على شيء عليه نعم كون العدم
مقدورا امر لا نزاع اخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع هذا
ثم يرد على ما ذكره ما اوردنا من الايرادين على الوجه الاول فتامل قوله

قال الشارح لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء الخ هذا اما بناء على
مذهب المص والمعتزلة او يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع
فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلق بالطرفين
ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح فيستقيم هذا
على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر قال لانه ولا شيء من الازلي باثر القادر
الخ كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة تحريره وكونه
الزاما عليهم ولا ينتهض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو المحقق وهذا قد
اشرنا سابقا الى ان هذه الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور و
انه لا ينتهض ايضا بقدرة الله تعالى فتذكر واما حمله على ان الازلي لا يكون
اثر القادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل اي ما يصح انفكاك
الفاعل عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي فظاهر الفساد اذ العدم الازلي
يمكن ارتفاعه قطعا وما قالوا ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما هو في
الموجودات وهو ظ ويمكن ان تعلل عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة
بوجه اخر وهو انه لو كان اثرها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل
تاثير القدرة والمحشي انما حمله على هذا الوجه كما سيشير اليه وما في بعض
الحواشي من ان هذا خلاف الظ اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال
محل تامل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة وح فذكر
الازلية لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة

الحادثة دون القديمة التي هي المقصودة هيهنا اذ العدم
ليس بمتحقق قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه على
ان الجواهر الحادثة لا يكون مقدورا اليها اذ عدمها ازلي ففيه ان
عدمها وان كان ازليا لكنه كان بقدرة الله تعالى وكان هذا
كافيا لكون الشيء مقدورا فتامل قوله قد اشار الى ان ليس الخ لما كان
هذا ظاهر الشرح ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال
انه بظاهره لا ينطبق الا على الجواب الثاني فاشار المحشي الى توجيه
يجب يكون اشارة الى جواب الاول ايضا وخلاصته ان الطرف المقابل
لفعل شيء الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم فعل ذلك الشيء لا فعل
عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة انما
ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان
القادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان نفعل فلا يستمر وح يصح جعل عبارة
اشارة الى جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم
اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرنا دون
الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل
ايضا لا يسبقه شيء ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم
الفعل عما من شانه ان يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون
سببه اراده ذلك الفاعل لترك الفعل او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا

فلا فساد فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض
انه اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يكون تعلق
القدرة لكونه حاصلا قبله وظ ان ما ذكره في الجواب ليس في
مقابله واما ثانيا فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول
عدم النفي عدم النفي الذي من شانه الوجود لا بد له من سبب الخ
فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل فالحق في
الجواب ان يق انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل
بل المراد انه لا يتعلق القدرة لفعل العدم حتى يق ان تحققه قبلها
ينافي ذلك بل انه يتعلق لعدم الفعل وابقاء العدم ليكون مستمرا
وهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا التدليل ان العدم
مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين عدم الفعل وفعل العدم
وامكان تعلق القدرة باحدهما دون الاخر فتدبر **قوله** تحقق العدم
قبل القدرة الخ قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة
فلا الا ان يق بحدوث تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها
ثم يجري في تعلق القدرة القديمة وايضا باحداث شرط فتامل **قوله** وايضا
يكفي في كون الخ هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل
الثاني وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم المعلول
يكون مانعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون مانعا العدم

المشبه وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها وان لم يشا لم يفعل
ولا يحتاج الى ان يكون العدم مفعول القدرة ومعلول القدرة ومعلولا
للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة
ليس فعل العدم بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم انتهى
وهذا آخر ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل والله الموفق
قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات الخ اعلم ان ههنا احتمالات
الاول ان يكون المراد ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات اي
جميعها مستندة الى قدرته وارادته تعالى وارادته تعالى الثاني ان يكون
المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تع يقدر على ايجاده سواء كان بلا واسطة
او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على ايجاده كل ممكن بلا واسطة
مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان المهم في هذا
البحث هو المعنى الثالث ولو نزل عنه فالثاني دون الاول وان كان
ما نقل عن المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى فالان لان من المهمات
العظيمة للمتكلم ان يبين ان الله تع قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات
المعدومة ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا اليه تع على سبيل الايجاب
ولم يبين ذلك الا في هذا البحث وايضا يعد اثبات التوحيد وحدوث
العالم يثبت المعنى الاول بلا احتياج الى دليل اخر وهو ظ وح نقول اثبات هذين
المعنيين بالدليل العقلي مما لا يمكن لعل المعتمد هو الدلائل السمعية من الايات

والروايات الواردة في هذا الباب الى العالي حتى يقطع وايراد
الشك والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان
الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا ينهض على اثبات جميع المطالب
المذكورة لكنه ليس بتمام لما اورده الشارح من الوجهين ولما افاده ايضا
بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل نعم قدرة الله تعالى
بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى
كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى
كل واحد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب
وهو ظاهر **قوله** لا خفاء في امكان الصدور الخ قال بعض الفضلاء
المحققين تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره ان يق كل مقدور له
امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن
الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مط ينتج ان كل مقدور له
امكان الصدور عن الغير مط ثم يقول كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مط وكل ما له امكان الصدور عن الغير مط له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها الوجوب انتهاء جميع
الاغيار الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة ويمكن اختصاره بان يق كل مقدور له امكان الصدور عن
الغير مط بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير مط بالضرورة

له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة
وانما حملنا كلامه ره على قياسين لكان قوله بالارادة اذ لو لم يعتبره
في الاوسط يلزم اما الغاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم
يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب
كالاحراق الصادر عن النار متعلقا بقدرته تعالى فتامل انتهى وفيه
بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح لتعلق القدرة به كما هو الظاهر
او الممكن مط فعلى الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما الا ان
كل ما يصدر عن شيء بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن
الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب كالاحراق
بالنار مع ان غرضه ادخال ذلك كما صرح به وعلى الثاني منعنا
صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره
عن شيء بالارادة وايضا لا حاجة الى التطويل المذكور او يكفي ان يق كل
ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لينتج
كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جعل ما ذكر
قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع في حذف
قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهو ظاهر جدا
وتفصيل المقام انه اما ان يوجد الارادة في الصغرى ويق ان حذف المحشي

لا اخر ابناء على الظهور او لعدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال
اليه فيكون الاستدلال كما اوردناه آنفا ويرد عليه ح اشرنا اليه من منع
الصغرى اذ لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا نم
ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينتهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة
ولو سلم فانما يثبت المطالبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما
ان لا يؤخذ ويق كل ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان
بلا واسطة او بواسطة وهذا ابناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم
وانه يكفي في كون الشيء صادرا بالارادة كون علته صادرة بها فيح ان
كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة فهذا هو معنى عموم قدرته
تعالى وح فغرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة
علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن
له امكان الصدور عن الغير بالارادة اي الواجب بالارادة ثبت عموم
قدرته اذ علة المقدورية ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد
بالارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق
لكن يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ
نقل من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده وان لم يأب ذاته عن الوجود
ولو سلم فلا نم امكان صدوره عن شيء الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره

الا ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان
صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه السابق ايضا
كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثاني دون
الثالث ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو اجري في اثبات الا
المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضع الصغرى بالوجود يتم
ولا يرد عليه ما اوردناه وبالجملة ما ذكرنا من ان بعد اثبات
التوحيد وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتامل و
ههنا احتمال اخر وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق
ايجاد الغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو
حمل كلام المحشي على اثبات ذلك يكون ظاهر الانطباق عليه
ولا يرد الا الايراد الثاني ولو حمل الغير على هذا بالغير الموجود
لاندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر قوله اذ الشيء الخ لم يتصف الخ
واما اتصف به اتصف بها ولم يذكره لظهوره فلا يرد ان مجرد
هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في هذا المقام ليس الا هي
اثبات فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان
الصدور كاف في اثبات المرام وكان المراد بالعلة ايضا ما
يتناول هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم
مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكون

يكون معلولي علة ثالثة فتامل قوله له امكان الصدور عن الواجب تعالى
الخ هذا اما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه سابقا وان كل ما هو
مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان واحدا او متعددا بانه لله
متعددا والا يكون الغرض ههنا واجبا واحدا قادرا على جميع الخ
بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل قوله بايجاد الواجب تعالى
وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يكون
عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم من واسطة او بلا
واسطة هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلائمه بل ظاهره
انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع
مقدورا له تعالى بلا واسطة وذلك بدعوى الضرورة في ان من
هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى
قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى
ان دعوى الضرورة المذكورة قرينة حيز الكلام لا يثبت بها الا تكل
تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها الا جميع الممكنات
لما ذكرنا من المناقشين سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر النظر
وطور المناظرة واما من تامل في مقدوراته عز شانه ولاحظ مصنوعاته
بعظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه
الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام وقال بعض

المحشين يمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه شيء بان يق لما ثبت سابقا
ان الامكان الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر
ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود
ليس الا الواجب تعالى والامكان الذي هو علة للاحتياج الى الواجب بالذات
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة
عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان
القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه
تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له بلا واسطة
فعمومية علة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدور والى ما ذكرنا
مفصلا يشير اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز الى قوله كون الممكن فاعلا الخ
انتهى خبير بان بناء ما ذكره اما على راي الاشاعرة وح فقول المحشي فمن لم يجوز
الى قوله ومن جوزه منطبق عليه لكن هذا لا يصلح توجيها لكلام المص لانه لو يذهب
الى راي الاشاعرة واما بناء على ما زعم ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى على
جميع المذاهب وهذا لا ينافي ان يكون للعباد دخل في افعالهم عند المعتزلة
كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم ما زعمه يمكن حمل كلام المص
عليه لكن كلام المحشي يابى عن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي
بما ذكرنا فتامل قوله والحاصل ان قدرته الخ هذا ليس حاصل للكلام السابق
بل تحقيق ان المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور

عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع الشرايط التأثير اذ ربما
يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ومنافات ذلك الشيء
له وهو ظاهر ولا يذهب عليك انه على هذا لو جعل المدعى عموم القدرة با
لنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن الغير لا بد من
حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة انفكاك كل من
الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم يوجد اصلا يكون عدمها ممتنع
عنه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع
الموجودات لامكن حملها على ما ذكره فتامل **قوله** اقول لما كان الامكان الخ
توضيحه ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء
اليه اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على سبيل
الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم فلا بد ان يكون
على سبيل الاختيار فيثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
الواجب القادر هذا وقد ظهر لك بما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات
دون غيرها اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي
وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه او يصلح معدوم حال انه مثله
او يصلح الواجب على فرض الايجاب فتدبر هذا الوارد بالمؤثر المؤثر في الو
جودات الوارد بالمؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم فالممكن لا بد له
من مؤثر بالفعل البتة يمكن يقول انه يجوز ان يكون المعدومات الممكنة

عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب والاجماع المنقول لا ينفيه
او الى عدم الاخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم
قوله لما كان مقدورا المقدور الخ قد سبق مما سبق **قوله** اقول المعتزلة
لو نفوا الخ يرد عليه ما في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان مراد
الشارح ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى بمعنى ان قدرته
تعالى مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده انهم قد
نفوا قدرة العباد علة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض القدرات
خصوصية تمنع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون مقدورا
للعباد لا لله تعالى وظاهر انه لا يتوجه عليه ما ذكر المحشي وهو اظهر او ما في
بعض الحواشي من ان هذا خلاف ظاهر كلام المحشي الخ بل ظاهره ما
فهمه المحشي او على هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ مطويه
في كلام الشارح ولا يحتاج الى مثله على توجيه المحشي وايضا قال في المطول المتعا
رف الشايع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله يقال خصصت
الفلان بالذكر اي ذكرته دون غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم
ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على تقدير حمل كلام الشارح
على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ان ما يمكن ان يكون
له اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال
العباد بان يقال انه يقتضي قدرة العباد على راي المعتزلة لاختصاصها

بالعباد دونه وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدر
ته تعالى الى ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي يحتاج
اليها فلا يخفى ما فيه لانه يكفي في الضميمة ان يقال افعال العباد يكون مقدو
رة لهم فقط ولا يقدر عليها الواجب تعالى بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون
باختصاصها بالعباد دونه وظاهر انه لا اتجاه لما ذكره المحشي فتامل
قوله الشارح وهذا الاستدلال الخ لما كان يرد على هذا الدليل ايضا مثل
ما اورد على الدليل السابق من الوجهين وجهه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك
وانت خبير بانه وان اندفع ذلك لكن ما اورده افاده بعض الفضلاء من انه
لو صح هذا البيان والمبين للزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة و
تعلقها ايضا على الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد
بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء
اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل
لا يخفى عليك الخ لا يخفى انه اذا جعل بناء الدليل على ما ذكره الشارح من ان
المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع
اصلا وانما يرد على من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره
الشارح وما ذكره المحشي من ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان
ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز اصلا انما لا يعقل او لا
يعقل وجود البعض دون البعض بل لا معنى للبعض والبعض

وح فلابد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات بالجملة و
ان لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة وح فلا فرق بين المذهبين في ورود
المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الا
شعري مما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا شك ان الاشاعرة
نفوا التاثير عن غيره تعالى فلا مذهبهم ظاهر ان كل ما هو مقدور للغير
لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال نعم الكلام في اثبات
ما ذكره نعم بعد اثباته انما يثبت مجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى
والظاهر انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا فيذكر وما ذكره لدفع المنع من
جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه في الحاشية السابقة من دعوى
الضرورة في ان كل ما هو قادر على العاقل قادر على فعله ايضا فكل ما هو
مقدور لغيره تعالى ايضا حيث العلم بنظام الخير تحقيق المقام كما في الحا
شية السابقة هذا وبعض الفضلاء وبعد ما ذكر انه لو بنى الدليل على ما ذكره الشارح
يكون المذهبين فرق قطعا قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور
ضعف هذا المبنى وجعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات
في نظره تعالى باعتبار العلم النفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق
بين المذهبين في ورود المنع بجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم تساوي
النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح

يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه فيه مذهب المعتزلة انتهى و
لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف قوله اقول على قاعدتهم الخ كان بناء هذا
ايضا على ماذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على فعله ايضا
يجب فعله مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور للغير يكون
مقدورا له تعالى ايضا فلا منع عليهم وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية
السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة الحقيقية
لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعي فتدبر
وعلى ما قررنا يندفع ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من
ان مراد الشارح على قاعدة الاعتراض لا يحتاج ان يقول كذا لانه يلزم على قاعدتهم
هذا والمعتزلة قايلون به فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا
عدم اللزوم من قولهم او يكفي المانع عدم منافات قولهم لمنعه وان لم
يستلزمه نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لينفعه هذا الكلام
ولا حاجة الى ما تكلفه من ان الغرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه
مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع
توهم ان قاعدة الاعتزال والحكيم مناف لعموم القدرة فتامل قوله
بل من تعلق القدرة الخ كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب والمعنى انه ليست
مانعة في الحقيقة تعلق القدرة اذ لا معنى محصل للمنع عنه بل من تعلق
الارادة ويحتمل ان يكون للترقي او عوضه عدم كونها مانعة من تعلق الارادة

فذكروا لا انها ليست مانعة من تعلق القدرة بل من تعلق القدرة المتجمعة
نوترقي بانه ليست مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة
هذا واما جعلها للترقي بان يكون المعنى ان الخصوصية مانعة من تعلق
القدرة الشاملة بل مانعة من تعلق القدرة الارادة ايضا كما ذكره بعض
المحشي فلا يحصل له كما لا يخفى قوله اقول على قانون الحكمة الخ حاصله ان
الحكماء لما لم يجوز التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للغير لا بد
ان يكون مقدورا له تعالى فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة
استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور فتدبر قوله نعم قبول الوجود
قبول الحركات الخ هذا يدل على ان الحركات ايضا صادرة عن العباد بل
لهم قبولها وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث قال وهذا الاينافي كون
حركات العباد عنهم الآن يوجه بتوجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل
واجاب في بعض الحواشي بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء
ولهذا قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجود والحركات
عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو
اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا
اضطراب فتامل هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب
ثم هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث
ممكن لا يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره

عن الواجب لا يجوز صدوره عن غير الواجب وهو ظاهر وح فلا ينافي
ما هو المدعى على زعمه من ان كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى هذا
وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الخفرية من انه اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا مقصود الشارح لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب
وذلك لانه بناء على زعم المحشي يجب ان يدعي الشارح انه يجوز بناء
على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا
له تعالى حتى لا يثبت عدم القدرة على الهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا
فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن
الواجب تعالى وكانه سهو ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد
المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور
ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي مفسرة عندهم بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الآن المسبب عندهم لا يتعلق بما لم يستعد
المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كانت
صادرة عنه تعالى لا محالة انتهى وواقعه في ذلك بعض الحواشي قال
وح فلا عبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق الخفري
انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن فلعله لا يقدر
تعالى على ايجاده وذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار

اجتماع الشرايط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح لذلك فتامل
ويمكن ان يخص الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير اي هذا لا يوجب
عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى
ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر قوله لا يخفى ان تملك
الخ قد ظهر ما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة الى اعادة كلام قوله هي ان
ذاته تعالى خير محض الخ لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور وغير
محتاج الى شيء منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون
خيرا محضا اولانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور
خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن الصدور العدم عن الوجود على ما
هو طريقة الحكماء فتامل قوله ويمكن الزامهم بان الله تعالى الخ هذا انما يستقيم
بناء على التوجيه الاول واما على الثاني فلا بل الحق في جوابه ان يقال انه ليس
شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما يصدر الشر
والعدم عن الممكنات المعلولات له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور
فيه هذا الوجوز صدور العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين
الوجود بل ماهيات غير الوجود مخلوط بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها
ولا استحالة في صدور العدم ح انما المحال صدوره عن الوجود المحض
واما لو لم يجوز صدوره عن الموجود اصلا فالجواب بعد تسليم ذلك
هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر

عن موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي
شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب
مثلا ومفارقة القاطع للعضو المقطوع وهذا الشرور وان استدعت
علة موجودة لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شرورا فهي
من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة عن المبداء الذي هو صرف الوجود
بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المحال صدور الشرور عن الخير المحض
بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكر يندفع شبهة الثنوية في
اثنينية المبداء واما ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته تعالى
فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم قدرته
تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العدم العلم والارادة
لا بالنظر الى ذاته بذاته اولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم القدرة
المجتمعة للشرايط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكره المحشي
مراد التامل قوله هو العدم والامكان وبالنور الوجود الذي هو عين الواجب
وبالجملة جعلوا الخيرات مستندة اليه والشرور الى الممكنات كما ذكره الخ
فلا مخالفة لما اجمع المسلمين فافهم **قوله** قال المجوس الخ لا يخفى انه على هذا
لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل القائلين بتعدد المبداء
بل يسندون الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة
لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وقالوا اعاداهرمن ليس شرا بل

خير لان اعطاء الوجود خير مطلقا وانما صدور الشر عن اهرمن لا منه
ثم هذا وقال بعض المحققين اي شرا شر مفسدة من ايجاد موجود
يكون منبعا للشرور ابد الاباد انتهى ولا يذهب عليك انه على قاعدة
ان الوجود خير مطلقا يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الصادر
منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب العوض
عليه تعالى لو اضاشره مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور
الشر عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار لا من قبيل فعل الطبايع فما ذكرنا
ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس يصلح جوابا آخر عن الشبهة الثنوية
غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة يتبع خيرات كثيرة لكن نفي
انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة جميع
الشرور اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند الشرور اليه الى الممكنات التي هي
مبادي لها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما فتامل **قوله** من قوله خيرا
اما يكون خيرا محضا الخ الاول بالتشريد والثاني بالتخفيف بدليل قوله او
شرا محضا وح يكون الخير للمبالغة في كونه خيرا اي صدور الخير منه كما في
الوجه الذي ذكره الشارح كما في الوجه الذي ذكره الفخري وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر
عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر **قوله** ولهذا حملها
البعض الخ قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال بكلام الثنوية
حملها البعض اي حمل الخير والشر الواقعين في استدلالهم على تحقق المبدائين

في الوجود على الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر محض في تقرير
الشبهة ح انا نرى تحقق الموجودات والاعدام في هذا العالم فيوجد
مبدان انتهى ولا يخفى ان بمجرد الوجودات والاعدام في العالم لا
يلزم ان يكون شيء واحد لو كان هو المبدا خيرا محضا وشرا محضا فلا
يستقيم قوله ولهذا حملها الخ ان يتمسك بان فاعل الوجود يجب ان
يكون وجودا اليه وفاعل العدم عدما محالة وح يستقيم الكلام لكن
يرد ح انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره
المحشي ولا مما ذكره الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكرو
دفعها انما يكون بما سبق فتامل والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا
الاحتمال لكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في قولهم ان الواحد
لا يكون خيرا وشريرا على الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر
محض هذا وح فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم مما
ذكر اذ من وجود الخير والشر في العالم لا يلزم ان يكون مبداء خيرا
محضا والشر محضا والمحشي لم يتعرض احالة على الظهور واكتفاء
بما ذكره الشارح فتدبر لايق ان المستدل ح ايضا ان يقول ان مراده
بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فتتم الملازمة بناء على المقدمة
المذكورة فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما يكون
بما سبق لانا نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه

الاول الذي ذكرنا سابقا كما اشرنا اليه **قوله** وحاصل ان شبهتهم
الخ ما ذكر يعني ان حاصل شبهتهم هو ما ذكرناه وقد سبق دفعها
ومثل هذه التكلفات مما لا محصل له ولا يوجب بقوتها بل يزيدها
ضعفا فافهم تمت تمت تمت ام ام ام فالحمد لله لاستاذ العلام الاجل على مبحث العلم الخ

مبحث العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ثم بواسطته يدل على علمه بذاته قال بعض الفضلاء لان كل من
علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع
والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك ايضا
المحقق الدواني في شرح العقايد وفيه تامل اذ كثيرا ما نعلم شيئا
ونغفل عن كوننا عالما به ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى
ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذ اعلم افعاله علم ذاته اذ من
يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم
يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته
يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم المجرد الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته
ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته
ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن انتهى وفيه ما فيه
فالاولى ان يدعى البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته لا سيما
الا اذا كان عالما بلطايف الافعال فتامل **قوله** اي تجرد الواجب

ادلانفقان وجودخيروضدی کلاهم لیس لهااسیم کذا

اح الغرض من هذا التفسير ان الاحكام والتجرد ليسا على نسق واحد فان
الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب
مع ان تجرد كل شيء دليل على علة لكون الكلام في علمه تع وايضا
لابد من حمل العلم في قوله دليل العلم على علم الواجب كما لا يخفى فح
فذلك التخصيص هذا وقد وجه بعض المحشين ذلك التخصيص بان
تجرد غير الواجب ايضا دال على العلم على ما سيجيء لكن الدال على
العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه وهو كما ترى
يدل على علمه تع بذاته الخ اما التجرد بالمعنى المشهور فلا سبق في بحث
الاعراض مستفيض واما على التحقيق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور
مع زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظهور فوجوب كونه عالما
بجميع ما سواه بذاته اظهر جل العقد بن قوله وبواسطته يدل على علمه
تع اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله وفي هذا الدليل سر
تامل فيه كان ان هذا الدليل اي الذي يتمسك فيه بالتجرد الحقيقي
يظهر كونه عالما بجميع ما سواه من غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته
فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه اذا كان الواجب تعالى محض
الوجود الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود
بالارتباط والانتساب اليه على ما هو ذوق اهل التاله فيكون تعالى عالما
بجميع الاشياء اليه اذ العلم ليس الا ارتباط خاص بين العالم والمعلوم

يوجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط
سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لذاته وما ذلك الا العلم فتدبر و
يحتمل ان يكون السر هو ما ذكر بعض المحققين من انه اشارة الى انه علمه
تع بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلام المحشي تصريحا وتلويحا
غير مرة انتهى وقال بعض الفضلاء اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل
بطريق الاستدلال واهل العلوم الظاهرية وقوته عند اهل التاله
والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال انه اشارة الى انه يدل
على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ جعل مناط
التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره
في الواجب تع وقد يقال انه اشارة الى انه بعد ضم ما قال الصوفية
من انه لا موجود سوى الله تع الى هذه المقالة يظهر عموم علمه تع اذ الكل
على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته ظهر الكل على ذاته تع انتهى
ولا يخفى بعد الوجه الاول والثالث واما الثاني فمع بعده سخيف
جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم بجود الحقيقي لا نفيه عما جاز و
كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور الظ دليلا على العلم وهو لا
ينحصر في الواجب تع فتدبر وقال السيد المحقق الداماد السر هو ان
ما سوى الله تع من الممكنات ليس لها وجود بل هي منسوبة الى حضرة
الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائم بها ولا بهويتها

بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود كما ان الحداد
هو من انتسب الى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه لا من يقوم
به الحديد هذا على ذوق المتالهة ومذاق الصوفية اعلى من ذلك فانهم
يزعمون ان الماهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات
مظاهر الحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى تلك الحضرة
كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور واليقينات الى الطبايع الكلية
ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق اي هذا الوجود الحقيقي ليس الا الله الوجود
الحق الاول تع الظهور الاله فالظاهر الحق هو الله سبحانه وتع
واما المخفي ذاته تع فاذن هو خفي من فرط الظهور ونسبته الى العقول
الفضلاء في الحمامن شدة الظهور كنسبة الشمس الى القوة الباصرة بل لا
نسبة بين الخفيين متبصر انتهى وكانه لا يرجع الى محصول هذا و
قد ذكروا وجوها اخر للسر اظنها اجرى بالترك فهم قوله هذا الدليل
على تقرير الش الخ قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه اشارة
الى ان تخصيص الاخير بكونه عاما تاما لاوجه له فانه لا يدل على العموم
ما لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء
اخر يصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كل كما عرفت انتهى
وفيه ان الدليل الاول بعد الضم ايضا على ما قرره الش ليس بعام
اذ لا يلزم منه الا كونه تع عالما بافعاله المتقنة وبذاته ايضا بناء على

الضميمة المذكورة اما بسائر الاشياء مثل افعال مخلوقه فلا واما الثاني
فهو بعد الضميمة تصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت
علمه تع بذاته باي وجه كان لا بخصوص الوجه الذي ذكره الش ثم يثبت علمه تعالى
بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس
غرض المحشي ما ذكره بل غرضه ان جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث
عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخلو عن حزازة
ولو حمل قوله الاخير عام على انه دال على عموم العلم لا على اصله يعني
ان من الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجمله وهذا الثالث انما هو
لاثبات عمومه وان احتاج الى ضميمة اخرى فلا حزازة فيه لكن فيه
حرف عن متبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل
الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات
مستندة اليه تع وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تع لكونه
غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود بشيء من الاشياء بل هو موجود
لذاته قائما بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له موجودة له حاضرة
عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول
فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المحقق
قدس سره في شرح الاشارات فهو تع عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون
المعلوم موجودا الامر قائما بذاته وحاضرا عند موجود لذاته غير غائب عنه

كما عرفت فيثبت علمه تعـ بجميع ما سواه هو المط فعلى هذا التقرير لا حاجة
في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلايل اخرى دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشو
صرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المط انتهى وفيه انما لا نسلم انه يلزم
من كون الاشياء معلولة له كونها موجودة له حاضرة عنده منكشفة
لديه لا بد من دليل ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيده الا ترى
كما لا يخفى كيف والنار علة الحرارة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما يسلم في افعاله
واما في افعاله المخلوقاته فلا نم لا يخفى انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم
علمه بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على علمه تعالى بذاته ايضا مع ان
ظاهر قوله والاخير عام انه دال على علمه تعـ بذاته وبجميع ماسواه
قوله فتامل لكون الفاعل اشرف الخ يمكن ان تناقش فيه بان كون الفاعل
لا يقتضي الا كونه عالما بما علم معلوله وح فعلم العلماء بذاتهم لا يدل الا
على علم الواجب تعـ ايضا بذ واتهم لا بذاته تعـ على ما هو المدعى فالاولى
ان يق انه تعـ مبداء لجميع الموجودات التي منها العلماء به تعـ فيكون
هو تعـ ايضا على ما هو المدعى عالما بذاته بالضروره لكون الفاعل
اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا علمه تعـ بذاته بوجه ما لا بالكنه
قلت على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك اذ العلماء لا يعلمون ذواتهم
الا بوجه ما فتامل قوله ويمكن ان يثبت هذا الدليل العلم مطلقا الخ اي
في الجملة بان يق انه تعـ لما كان مبداء لجميع الموجودات التي منها العلماء

كان عالما في الجملة بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعـ
على ما اشار اليه سابقا من ان المغير من علم الغير يعلم ذاته بالضروره
ثم يثبت لجميع الموجودات بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
ولا يخفى ان المناقشة التي اوردنا على التقرير الاول لا يرد على هذا
التقرير فتدبر قوله ثم باحد من الوجهين المذكورين الخ اما على الوجه
الاول فيق انه تعـ فياض جميع العلوم ملهمها فيكون عالما بذاته
بالضروره واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع الموجودات واما
على الوجه الثاني فيق انه تعـ لما كان فياض جميع العلوم فيكون عالما
في الجملة بالضروره واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة
بناء على ما اشير اليه ما واذا كان عالما بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات
هذا فقد ظهر فساد ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان
اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى ما تكلفه من ان المراد
باحد الوجهين هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي خدشة لان ظاهرها
انه بعد اثبات علمه تعـ بذاته يمكن اجراء كل من الوجهين لاثبات
علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو حذف
قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى وان كان
فيه ايضا خدشة حيث ان ظاهره ان العلم بالجملة وح فلا يلايم الوجه
الاول وبالجملة المقصود بين وامر العبارة هين فتامل قوله علم الو

بالذات بذاته صلة العلم وحمله على السببية كما احتمله في بعض الحواشي
بان يكون المعنى انه لو بقي احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته
التي هو بمنزلة حضور الاشياء كما سيجيء تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه تعـ يوجد لفظ
بذاته في بعض النسخ قال وهو اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره لحل
هذه الحاشية وسعل واما على زعمنا فالاولى وجوده كما يشهد به
سياق الحاشية فتدبر قوله ظنا منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم
يعني انهم ظنوا ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنوا انه تعـ ليس بعالم بالاشياء في ذلك
الوقت اصلا فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا العلم بذاته
تعـ اصلا وايضا لم ينكروا العلم بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم
بالاشياء وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي
والا فما ذكره لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان
هذا البعض الذين عبر عنهم الشـ بقوله منهم من قال انه تعـ لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استدلوا به على ان غرضهم نفي العلم قبل
ايجاد الاشياء فقط وقد صرحوا ايضا على ما ذكره الشـ وكذا على عموم
سهولة العلم تعـ بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي
التفصيلي دون الاجمالي ايضا فغير ظاهر والدليل المذكور ينفي العلم

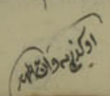
بالاشياء قبل ايجادها مطلقا كما يشهد به التامل فان قلت العلم الاجمالي
على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعـ والدليل المذكور لا ينفيه قلت الدليل
المذكور لا ينفي العلم بالذات اذ لم يكن هو علما اجماليا بالاشياء واما لو كان
علما بها على ما هو زعم المحشي فينفيه الدليل المذكور فح الدليل المذكور
ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء فتامل وبما قررنا في حل هذه الحاشية
ظهر فساد ما قال بعض المحققين من ان الاولى ان يق انهم نفوا العلم بحصول
الصورة في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم
وح يكون دليلا لظنهم ان العلم انما هو هذا وجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم
ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون عالما وايضا دليلهم انما يتم
باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعـ لا باستحالة كون العلم قبل الا
يجاد انتهى وذلك لما اشرنا اليه من ان المشار اليه هذا في قوله ظنا
منهم ان العلم هو العلم التفصيلي لا مع قيد قبل ايجاد الاشياء وح فانه
الاستبعاد الذي ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فبناؤه على توهم
ان البعض الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشـ بقوله ومنهم من
قال انه تعـ لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته الخ وليس كذلك كما عرفت فتامل
وقد اورد بعض المحشين على قوله كما يدل عليه الدليل الخ بان هذا
لا يدل على ان مراده هو نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون
الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض الاعجاب على الدلايل الغير

الغير التامة ثم نقل كلاما عن المص قدس سره في نقد المحصل يدل
على قدماء الفلاسفة بذهبهم انه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئا وانت
خبير سبحانه الا يراد ظاهر لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم
في نفي العلم مطلقا على ما نقله المص لا عبرة باشعار ادلتهم بخلاف
غاية الامر ان يكون هذا بحثا على ادلتهم لكن الكلام في صراحة كلامهم
فيما ذكر اذ ما نقله عن المص لعله يمكن حمله على نفي العلم الزايد على الذات
كما يظهر بالتامل فيه ثم ان بعض الحواشي تصدى لدفع هذا الايراد
فصرف كلام المحشي من ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من
الفضلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل جعلوا امر اليس بعلم علما له
ولقوة فنقصهم نفوا العلم التفصيلي الذي هو عبارة بالاشياء قبل الايجاد
وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت
للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان علم الواجب
في الواقع ليس عبارة من العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء
الموجودة بعضهم نفوا علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظنا
منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا ان علم الواجب
في الواقع ليس عبارة من العلم التفصيلي قد يكون عين الذات كما في
علم الواجب تعالى بذاته وبالاشياء فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة
على ذلك دليلهم ولا يخفى سخافته فان محصول ما ذكره يرجع الى اعتراض

ما المختـ...

من المحشي على من نفى العلم بان دلايلهم لا ينفي العلم مطلقا بل العلم
التفصيلي او العلم الزايد ولا يشك من له ربط باساليب الكلام انه
ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا
على انه على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا
اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر لا يدل على انهم تخيلوا العلم
ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا
كله مع ان قول المحشي في الحاشية الاتية هذا اشارة الى ان
بعض الفضلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه يابى عن
هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا انما اعرف به صاحب هذه الحاشية
ايضا فتامل قوله والبعض الذي نفوا العلم بذاته الخ هم الفرقة
الاولى التي نقلها الش من المخالفين واشعار دليلهم بما ذكر باعتبار
ان العلم الزايد ثابتة لا العلم الذي هو عين الذات ايضا ولا يخفى
عدم دفعه انه لم يتعرض للفريقين الاخيرين من المخالف لكن
حالهما ظاهر فان الاولى منهما صرحوا بكونه والثانية انما نفوا العلم
بالجزئيات المعتبرة والمتشكلة فقط فلا مخالف قطعا مع ما ظنه المحشي
فتامل قوله والاولى ان يق وجوز لان حمله على التجوز في بادي النظر
اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر وايضا
يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي

وغيره واما الجواز فالظاهر الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي
على ان مختار الش ليس ما ذهب اليه الشافعي والا فيمكن حمل الجواز على
على الجواز على ظاهره بناء على مختاره وان لم يصح من جانب بعض
المتمسكين بهذا الدليل كالمص فتدبر لم يمكن ان يوجدا على منه
لاستحالة الترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى ايضا
لا يسع المقام نقلها قال الش فهو انه تعالى قادر هذا بناء على حمل
القدرة على معناها المشهور ظ لكن العمدة في اثبات حدوث
العالم هو الشرع كما عرفت وح سافات العلم بالقدرة يرجع الى
التمسك بالشرع ولو صح ذلك فليتمسك به اولا فهم ثم لا يخفى
ان اثبات القدرة انما يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته الا
بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة
وهو ظ ولا بعمومها ايضا كما يظهر بالتامل فتامل قوله وح لا يرد
ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات عموم علمه تعالى
بالمعجزة الخاصة واثبات العلم بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم
بل يجوز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى
ويحصل ايضا بملاحظة احكامها واتقانها العلم بكون مبدأها
عالما وح فلا دور وفيه يتامل لان اثبات النبوة يتوقف على
اثبات العلم بامور اخرى ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه



اوكذبه وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم
بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا فتدبر قوله
ان اراد بالحضور الخ يعني ان المجيب ان اراد بالحضور الذي نفاه الحضور
التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكون كون المرسل عالما ملتفتا اليه في
ذلك الوقت فلا يلزم منه جواز كون اصل العلم مستفادا من الشرع
لنا ملحوظا على التفصيل فنسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجوب
اصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن يلتفت اليه في ذلك الوقت
بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع
لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد بالحضور حصول العلم فيكون
غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة
هذا ولا يخفى سخافة هذا الترديد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم
بكون المرسل عالما والالتفات اليه ايضا اذ لو لم يلتفت فلا يحصل العلم
بصدقه ولا يحكى علمنا به لو لم يلاحظ في هذا الوقت على التفصيل
الا ان يق ان حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهننا
والعلم الاجمالي في هذا الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت
على التفصيل او كثيرا ما يستدل على المطالب بمقدمات استقرت في
ذهننا وان لم يكن ملتفتا اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا
انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات القريبة فلا والظ ان علمه تعالى

من المقدمات القريبة لاثبات النبوية فلابد من الالتفات
اليه فتامل ثم لا يخفى ان ماذكره المجيب شرطية لا يقبل المنع سواء
حمل على الحضور التفصيلي او على اصل العلم فان بعد اثبات صدق
المرسل يحصل العلم بجميع ما اخبر وابه وان لم يعلم شيئا آخر اصلا فالا
ولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية التي ذكرتها مسلمة لكن
الكلام في ثبوت مقدمها يعني ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كما
لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما اذ بناء اثبات ذلك على انه تع
عالم بها ويقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة على يد الكاذب
فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تع وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل
. ودعوى انه يجوز ان يحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة
كما نقل من غياث الحكماء لا يخلو عن اشكال وكان هذا هو الذي
حكم الش بان ظاهر انه مكابرة فتامل فيكون الالتفات بهما اي
بصفة العلم والقدرة وفي بعض النسخ فيكون بهما راجعا الى العلم
والقدرة والمجيب وان لم يتعرض للقدرة لكنه لما كان المورد قد
تعرض لها على سبيل الاستطراد اشارة الى ورود الاشكال ايضا
على من اثبت القدرة بالشرع فاشار المحشي الى جريان الجواب
فيهما ايضا ولهذا قد تعرض للقدرة ايضا في ذيل فالاولى ثم
ان الباء للتعدية او بمعنى الالتفات بالى دون الباء على ما

فكما لا يتبدل الذات اما دسهل وما ذكره من الباء للسببية وضمير التانيث
للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب
المعجزة وان كان اصل العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل
بعيد جدا قوله والاولى ان يحمل كلامهم الخ بان مراده اثبات العلم بوجه
اخر من قبل من اثبت العلم بالشرع اثبات بان مراده اثبات العلم المقدم
على ايجاد الممكنات في الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل العلم
لا على العلم وح فلا دور لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المقدم
اذ لو لم يكن تع عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها
بل انما هو علمه بعد الصدور او مع الاخذ الصدور ايضا لما امكن منعه
منه توضيحه انه تع اذا لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تع الا
كالرؤية فينا فكما انه لا يمكن ان يبصر يرى فعلا قبل وقوعه وانما
يراه اذا فعل فكذا علمه تع واذا كان علمه تع بهذه المنزلة فكما انه لا يمكن
ان يصير رؤيتنا الفعل مانعا لوقوعه فكذلك لا يمكن ان يصير علمه تع عليه
مانعا من وقوع شيء وح فاثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم
ولا يخفى مثل هذا العلم فتامل ولا يخفى مثل واعرض في الحواشي القديمة
بان التصديق العقلية بارسال الرسل لما توقف على التصديق بالتصديق
بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة انتهى والجواب
بان المراد بالقدرة ههنا هو ما حققه المحشي لا ما هو المشهور واما العلم

ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي مدفوع بان اثبات
الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور اليه فيلزم الدور بل لا توقف
الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني
وكان قول هذا القايل فتامل فيه في اخر كلامه اشارة الى هذا
فالحق في دفع الاعتراض ان يق ان الماخوذ في القدرة ليس الا اصل
العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا فان قلت
قدرته تعالى يجب ان يصلح للمنع عن العقل لو لم يكن العلم الماخوذ فيه
هو العلم المقدم لم يصلح لذلك قلت هذا مسلم لكن على هذا الوجه لا
تمام القدرة في البين بل يجب ان يق ان اثبات الشرع يتوقف على
العلم المقدم السر فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسط القدرة يدل على ان
ليس نظيره الى ذلك ان يق ان توسيط القدرة لبيان التوقف
على العلم المقدم فيكون حاصل كلامه انه تع يجب ان يقدر على
المنع وما ذلك الا بالعلم المقدم وح فيرجع كلامه الى انه تع يجب ان
يقدر الى البحث الذي اوردنا لكن الظ انه لم يتفطن لذلك بل قال ولم
يبال والله يعلم حقيقة الحال قوله ان المانع التعقل انما هو المادة وعلايقها
الخ قال بعض المحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما
مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا
لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا والمانع من المعقولية

فهي المادة وعلايقها لكن المادة وعلايقها ليست مانعة من كون الشيء
معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية
قد يكون بحصول عين الشيء عند العقل وقد يكون بحصول صورته
حالة وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلايقها
واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول للعلة
فلا يجب هناك التجرد عن علايقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون
المادة مانعة من التعقل على اطلاقه لا حصر المانع عن التعقل مطلقا في
المادة وعلايقها فاحتفظ بذلك انتهى والظ ان المراد ههنا ان المادة
مانعة من العاقلية لا المعقولية والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع
وح فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلايقها ولا غبار عليه
فتامل قوله ولما كان وجود المحسوس والمعقول الخ هذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته اي وجوده
في نفسه عين وجوده لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعى الش
في الاعراض ان وجودها في نفسها عين وجودها الرابطي وانت
خبير بامكان تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضا
انه بناء على ان تحمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة لانها هي
المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي الشيخين وقوله لمدركه الخ
اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد الموجود للمدرك مع المحسوسية المعقولية

ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود لنفسه المحسوس المعقول هو
عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في
نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول
اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله
وكان وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ايضا
هو المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد من المقدمتين ايجاد المحسوسية
والمعقولية مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر كليا
وعلى التقديرين قوله لو لم يصح الخ حد جزاء لذلك الشرط المركب فتامل
قوله لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته الخ والا لكان وجوده
في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره او
والا لكان مدركيته عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته مع ان
وجوده لغيره ومدرك فانه يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه
لذاته اذ يكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه
لذاته ايضا بالمال ونقول ان ادراكه لذاته يؤل الى وجوده لمدركه
لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما
وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده في نفسه الا كونه مدركا
فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته اولا ان وجوده لذاته ليس
الا كونه مدركا لذاته اذ المدركية للشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر



اما على الاول فلان دعوى الايجاد بين الوجود في نفسه والوجود
الرابطي في شيء خلاف الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين
انما هو بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلا بد له من دليل كما
لا يخفى ولو حمل الكلام على الاستلزام اي الوجود في نفسه لكل محسوس
ومعقول يلزمه الوجود لمدركه وينتزع منه ذلك فان اراد بالوجود
لمدركه القيام به او عدم القيام بغيره فمم وان اراد به ما يتناول
عدم الغيبة عنه فم لكن على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قايما بغيره
وعلى هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد ان
كل ما هو محسوس ومعقول الشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدركه
فم لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته بل يكون اثباته بذاته مصادرة على المط وان اراد ان الوجود في
نفسه لكل شيء هو الوجود لمدركه فمم لا بد له من بيان وايضا الاثر
الثانية اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل
لعله يشترط فيهما شيء آخر غير الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان
يكون فيه مدرك ذاته نفس وجوده ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما
وجوده لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى واما على الثاني فلانه ان
اراد ان المحسوسية والمعقولية فلا نم ذلك حتى يثبت بالدليل
وان اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود

للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية وان
اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة فم لكن لا يتفرع عليه شيء
مما فرغه عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد بالوجود للغير
هو القيام به او عدم القيام لغيره فمم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريع
يعني الاخيرين كما لا يخفى وان اراد ما يتناول عدم الغيبة عنه
فم لكن لا يتفرع عليه ايضا شيء مما فرغه عليه وان اراد ان
المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك
وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية
والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام
لغيره فمم كما ذكرنا وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فم
لكن على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون
مدركا لذاته وايضا يرد عليه انه ان اراد ان كل ما هو محسوس
ومعقول الشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدركه فم
لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو
مدرك كما ذكرنا وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما
هو مدرك لذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته
اذ لعله يكون شرطا لشيء آخر وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان
يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك لذاته اذ لعله يكون شرطا

اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركيته بل الوجود لذاته اذا
كان ذاته مدركا عين مدركيته لها الكلام ليس الا في اثبات كون
الذات مدركا ح فتامل قوله لا يصح ان يكون مقارنا للمادة الخ فما ذكره
على تقدير تسليمه انما دل على انه لا يجوز ان يكون مقارنة للمادة بالحلول
فيها واما اذا كان شيء مقارنا للمادة بان يكون جزء له كالجسم فلم
يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يق ان ادراكه
لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمعروض انه لا يمكن له ادراك جزئه
الذي هو الصورة لانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء
اجمالا بدون ان يحصل العلم باجزائه ايضا ان حلول الصورة في الهيولى
لا يصير مانعا من تعقل شيء لها اذ يمكن ان يتعلقها باعتبار حضورها
عنده او بصورتها وح يعتبر تجرد تلك الصورة لا ذي الصورة كيف
ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا وهو غير
معقول فتامل والتحقيق انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والاخر الصورة
وشيء منهما لا يصلح لان يكون عاقلا لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك
وفيه ايضا منع لا يخفى قوله وكل ما هو محجوب عن ذاته اعني مدرك
لذاته فلمقارنة المادة تعليل لقوله غير مدرك ذاته فقوله فلمقارنة
المادة تعليل لقوله مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل
ما هو محجوب عن ذاته فوجه حجبه هو مقارنته للمادة قوله لا تدرك

ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذواتها ومن هذا
يظهر بطلان قول من قال مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا
يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراق
كذا افاد بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل هيهنا الا ان مقا
رنة المادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا
اصلا اوح فلم يظهر بطلان كون المدرك المحسوسات هو الحواس ولا يكون
نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة فتامل قوله ووجوده من حيث
هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم قوله ليس للهيولى وجود بالفعل في حد
ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم
الصورة فهي موجودة بالفعل بمقارنتها وظاهر ان هذا يكفي لظهورها
وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية وهو ما ذكره اذ لا يجب
في العالم ان يكون وجوده من ذاته والا لخرج جميع الممكنات لان وجودها
من عللها هذا نعم لو قيل ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد
لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف راي اهل التحقيق فتامل والذي يظهر لي
لكلماتهم ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد حقيقتها
انها جوهر مستعد لكل شيء في ذاتها لا يقبل الظهور والانكشاف فلهذا
لا تصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصور موجودة بالفعل
فكانه اعتبر في كون الشيء عالما بنفسه مع ما ذكره ان يكون في ذاته مع قطع النظر عن

جميع ما عداه شيئا معينا لا انحطاط القوة والاستعداد والهيولى ليست كذلك
قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجو
هرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون
بالفعل شيئا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو امر واما انه ليس في موضوع
هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا
عام ولا يصير قوله الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله
وفصلها انها استعدت لكل شيء فصورتها التي تظن لها انها مستعدة قابلة
انتهى وهيهنا كلام آخر سيجيء ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى
هي القوة مناف لما حققت في رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة
مع تبدل الصورة وانت خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل
لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة
مع تبدل الصورة التي هي حقيقة علة لها فليس بنا موضع تحقيقه فتامل
وايضا لو جوز تحقق التشخص بدون الوجود فيمكن ان يقوم ان كون
حقيقتها القوة لا ينافي الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معينا شخصيا
يستعد لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منها فتامل قوله فان الوجود
هو الظهور الخ قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى
شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف
ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود

هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا
وذلك الوجود الضعيف قائم بذاتها لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية
ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها
الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت
قد يظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سر دور العشق
الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن
المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله في الموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه انتهى وانت
خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما تصير موجودة
بعد ضم الصورة كما قال الشيخ في التعليقات الهيولى معدومة بالذات و
موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان يقال انه ليس وجودها وجودا
ضعيفا بل كساير الموجودات لكنها لمخالطتها بالصورة وعدم امكان
تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان تصير معقولة لذاتها انتهى قال الشيخ
ان معقولية الشيء هي تجريدها عن المادة وعلايقها والشيء اذا كان
يخالط شيئا غريبا لا يكون مجردا البتة فلا يكون عقلا ولا معقولا لذاته
انتهى وبالجملة اعتبروا في ذلك كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكره من
كونه مجردا قائما بذاته انه مخالطا لا يكون ملحوظا لشيء آخر بحيث لا يمكن
بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعورا

اصلا قوله فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقلية لذاته فباعتبار
كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد آخر معقوليته لذاته و
وباعتبار كونه كون مجرد حضر عنده مجرد آخر عاقليته فقد اجتمع
العاقلية والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما
زعمه بعض سادات المحشين من انه لا يوجب التكثر في الاعتبارين
ايضا فهو سهو لا حاجة الى البيان قوله فوجوده اذن عقل وعاقل و
معقول الخ كون وجوده عقلا ظاهر واما كونه عاقلا ومعقولا فهو كما
ترى بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا ومعقولا لا وجوده والظاهر انه
اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه
على الواجب الوجود تعالى لا على الموجود المجرد عن المادة وح فكون وجوده
عقلا وعاقلا ظاهرا ولا كلفة فيه فتدبر قوله قد عرفت ان المعقول هو
المجرد عن المادة وعلايقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلايقها
وهذا هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا لم يظهر مما نقل هيهنا من
كلامه وكانه في كلامه م آخر لم ينقل هيهنا قوله حتى يكون كل ما هو
مجردا عن المادة فهو معقول لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلنا
هيهنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق
آخر او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل قوله لكن هذا الحكم لا يصح
في المجرد فيه انا لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج

المجرد بالفعل الى تغير حتى يصير معقولا لم لا يجوز اشتراطها بشرط
آخر او كون معنى آخر وراء المادية مانعا عنها فتدبر **قوله** فهو اذن
معقول بالفعل الخ جرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم
نظهر مما ذكره فيه شيء لانه معقول بالفعل بمعنى انه تحقق بعض
عاقل عقله وح لا مانع من معقوليته حتى لو فرض عاقل لا حتاج لعقله
بلا حاجة الى ان يتغير فيه شيء لانه معقول بالفعل بمعنى انه تحقق
ايضا عاقل عقله وح فقوله فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته لكان معقولا بالقوة ثم اذ يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن
يكون بحيث اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى
الاخر ايضا لعله يكفي لكونه معقولا بالفعل كونه معقولا للواجب
تعالى او للمبادي العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا لذاته فتامل
قوله ومنشا عالميتها ليس الا تجردها هذا مما لا يتم على طريقه
النظر ولعله يظهر بحدس او كشف والله يعلم **قوله** لا يخفى ما في
حمل العبارة الخ وذلك لما عرفت من ان جعل هذه ثلثة ادلة
والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني
او دليل اخر لا يخلو عن حزازة **قوله** من المعاني الثلثة المذكورة السابقة
في الحاشية المعنونة بقوله واستنادا وكل شيء اليه احدهما اما اشار
اليه بقوله او يمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين الخ لكن يخدش

هذا انه قد حكم سابقا بان الحمل الاول حرف من المتبادر فلا يلائم **قوله**
فيهنا اولى الان يق انه صرح بانه حرف من المتبادر او لمن تقرير
الش ويحتمل ان يكون المعاني الثلثة اشارة الى ما ذكره في الحاشية
المذكورة في تقرير الدليلين حيث ذكر في تقرير الدليل الاول تقريرين
فلما اعتبر التقرير في الاول فكان الاولى ان يعتبر ذلك في الدليل
الثاني ايضا ويجعل المعاني اربعة لا ثلثة فتامل **قوله** اذ لا يخفى ان حقيقة
العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد من هذه
العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم
عند العالم من حيث هو عالم والا لكان الحد دوريا وايضا لكان
اثبات علمه تع بذاته بذلك مصادرة على المط كما ذكره بعض المحققين
فلا بد ان يكون المراد حضور شيء عند شيء وح فكون العلم عبارة
من ذلك او عما هو لازم له ليس بديهيا كما لا يخفى دائما يكون
بديهيا لو كان المعنى الاول وقد عرفت فساده وايضا لو كان ذلك
بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير المواقف لان تعريفه اخص من
تعريف الش فاذا كان عند حضور شيء عند شيء يتحقق العلم ضرورة
فعند حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية عند الشيء
المجرد القيام بذاته يكون تحققه اظهر ولو منع لاظهريته فلا اقل
من المساوات ولو منع ذلك ايضا فلا شك انه يحكم به قطعا

عند ملاحظة بداهة ذالك المقدمة فالمنع غير موجه فتامل و
هيهنا كلام سيجيء فانتظر **قوله** اذ المقتضى لكل منها الخ حاصل المنع
وان توجه ظاهرا لكن لا يضر شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك
في كونه لازما له وبذلك يتم المط كما لا يخفى **قوله** قد عرفت ان هذا المنع
الخ قد عرفت ما فيه **قوله** بحد سوى من ذلك امكن مجموع الامرين
فانه وجد النفس اذا عبرت من حيث ذاتها بدون وساطة
امر آخر من الايها وقواها عالما بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني
الجزئية المادية ولم يتحقق في هذه الصورة الا حضور ماهيته
مجردة عند موجود قائم بذاته وان كان باعتبار القيام ثم لما
وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان
المعتبرة هو مطلق الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى
سخافة امثال هذه الدلايل ثم ان النفس بملاحظة العلم الماديات
ايضا ولو بوساطة الالات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن
ان يكون المراد انهم يجد سوا من ذلك ان التعقل اي ادراك المجرد
عبارة عن ذلك لا مطلق العلم او انهم يحدسوا من ذلك ان العلم
هو ذلك ولازم لذلك وان كان لازما اعم بحيث يتحقق في غير هذه
الصورة ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف فافهم **قوله** فالحق هو الثاني
لان العلم والتعقل صفة العالم والحضور صفة المعلوم فيجب ان يكون

العلم لازما للحضور المذكور ويكون صفة للعالم وحكم بعض ساداة المحشين
بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما ذكره بعض المحشين من انه
ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم
هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو الوجود شيء المجرد
قائم بالذات وان كان امرا آخر فالحق ما قاله المحشي ره ففيه ان
المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين العلم والتعقل غير
معقول اذ هو صفة المعلوم كما ذكرنا والعلم صفة العالم وما ذكرنا
سابقا ليس الا عند وجود بل هو مصادرة على المط كما ذكره المحشون
شيء المجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة
فتامل **قوله** لانه غير بين ولا مبين الخ بل هو مصادرة على المط كما ذكره
المحشون وانما قال على تقرير الش اذ على ما قرره المحشي من الوجوه
في الحاشية السابقة يلزم منه الشعور والانكشاف كما لا يخفى
قوله فوجب ان تغير التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع
باختيار الشق الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد قوله انه مجرده
لا يوجب العلم قلنا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد المجرد
عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت
وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة قائمة بذاتها وح يندفع
ذلك المنع بالتقرير الاول ولا حاجة الى دفع المنع الثاني على التقرير الذي

ذكر مالمص وهو اشتراط التقارب بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى
البينة المذكورة من استنباط عدم الاشتراط من علم الانسان بنفسه
واما التمسك بالحواس فقد عرفت اندفاعه عنه من ان عدم علمها
بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور
هذا ولا يخفى انه يظهر من كلماته في هذه الحاشية ان كون العلم عما
ذكره صاحب المواقف ظاهر لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره المص
وهو يناقض ما ذكره صاحب المواقف والظاهر انه حمل سابقا حكم
حضور المعلوم عند العالم على المعنى الذي اشرنا سابقا على بطلانه فلذا الزم
بان كون العلم عبارة او عما الازم لصحيح وقد تفطن هيهنا بالمعنيين و
اشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا فكون ذاته تع
غير غائبة عن ذاته و بذلك المعنى مم لانه غير بين ولا مبين وان
اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو بمجرده لا يوجب العلم وقد اشار
الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة اذ كل معنى اريد منه يجب ان
يحمل ما ذكر في التعريف ايضا عليه حتى يتم التقريب فايراده عليه بمنزلة
الايراد على ذلك وح فلا ايراد على المحشي هذا او بعبارة اخرى نقول
انه حمل اولا ما ذكر في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة
عنه ولا يجب حمل ذلك هيهنا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من
انه دوري ورده هيهنا في عدم الغيبة فحمل اولا على مجرد عدم البعد حتى

لا يتوجه عليه المنع لكن يرد ح انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه
بما ذكره من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على عدم
البعد مع الشعور والانكشاف وح يتم التقريب لكن يتوجه
عليه ما ذكره من انه مم بل هو مصادرة على المط كما ذكرنا وح فلا
ايراد على المحشي ولا تناقض في كلامه فتامل قوله فان الحكم بان
الفاعل العالم الخ مراده كما افاده بعض المحققين ان هذا الدليل
لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما
بما صدر منه وهو بديهي واذا قال تع في مقام الاستفهام الانكاري
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي لا يعلم مخلوقاته والحال
انه لطيف خبير اي عالم شاعر بذاته والله تع تعلم قوله احدهما علم
كمالي اجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما علم
التفصيلي فليس بكمال فلا ضير في احتياج الواجب تع اليه الغير
ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما
ذهبوا الى علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول
الصور فيه كما سيظهر وظاهر ان حضور الاشياء انما يمكن حين
وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه تع قبل الايجاد ايضا حتى
يلحق الاختيار ولقيام الادلة الشرعية ايضا عليه فاضطروا

الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات و
ما ذكروه في بيانه يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله
عليه السيد المحقق الداماد قدس سره وغيره وهو ان يكون
ذاته تعالى بمنزلة المجمل لجميع الموجودات المعلومة فاذا علم ذاته تم
علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل الذي ذكروه وسخافته ظاهر
لا يحتاج الى البيان الثاني ان يق ان علمه تع اجمالا عبارة عن كونه
في ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات اي كونه
بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود هو الانكشاف فكونه
عالما عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف لا عن الاستحضار بالفعل
كما سينقله المحشي بعد ذلك عن المص في رسالة تحقيق العلم وح يكون
في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة
علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها
بالذات والتفاوت في نحو الادراك لا في الذات المدرك وذاته
تع بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس تلك المثابة بل هي علة لتفاصيل
تلك العلوم فالتمثيل لمجرد الاشتراك في المبدائية وان كان احدهما
من قبيل مبدائية الكل للاجزاء والاخر مبدائية الفاعل لمفعوله
والاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين اي ملكة
استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة

علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تع بذاته
علم اجمالي بجميع الاشياء هذا وهذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك ان مرتبة
العلم التفصيلي وجد الانحصار بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمال اتم
منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تع في مرتبة ذاته وانما يثبت له بعد
ذلك بعد ان يوجد غيره فيلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته بالنقص
والخلو عن ذلك الكمال تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه
الاول ايضا كما لا يخفى قوله بل ما عنده اشد تجريدا اي ما عنده تعالى اشد
تجريدا عن المعقول البسيط لان ما عنده تع سبب لانكشاف
الاشياء هو ذاته البسيط البحت التي لا تكثر فيها اصلا لا كالمعقول
البسيط لكونه مركبا وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التي
تحصل بعد التحليل فتامل قوله علما ومعلوما هذا بالنسبة الى ذاته
تعالى ظاهر واما بالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على الوجه
الاول فلا تغفل وهو ظاهر اي هذا القول ظاهر والاظهر ان المراد
ان واجب الوجود ظاهر اظ بذاته على ذاته و في بعض النسخ وهو
ظاهر بذاته وهو اظهر قوله فله الكل من حيث لا كثرة فيه هو
ذلك لانه لما كان مبدا الكل وجودا و عالما بذاته والعلم بالعلة
مستلزم العلم بالمعلول فله الكل اي هو عالم بالكل لكن بحيث
لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين وهو من حيث هو ظاهر

عالم بذاته بنا ال الكل اى يعلم الكل من ذاته اى يكون علمه بذاته هو بعينه
علمه بالكل بنا على ما ذكرنا فى الوجه الاول او يعلم الكل من ذاته على ان
ذاته مبداء لظهور الكل وليس المراد بالعلم به الا مبدأيته له كما
ذكرنا فى الوجه الثانى ثم ان الكلام الى هنا ينطبق على ما ذكره المحشى
من العلم الاجمالى واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفى بعض النسخ
الفصوص بعد علمه بذاته وقوله وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته
فانما يناسبان طريقة الصورة كما هو المشهور من الفارابى و
الشيخ وتوجيههما بحيث يطابق ما ذكره المحشى ان يق ان المراد
بهما العلم التفصيلى الذى هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالى او يق ان المراد
من الاول هو العلم الاجمالى ويق المراد من البعدية البعدية بحسب الا
عتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه علما بذاته بعد اعتبار الذات من حيث
هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته والمراد
من الثانى هو العلم التفصيلى وهذا اظهر لو حمل كما ذكره بعض الفضلاء
او يق ان قوله بعد ذاته ليس خبر القوله فعلمه بالكل بل هو صفة
الكل وقوله نفس ذاته خبر لكل من العلمين اى علمه بكل الاشياء
التى وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته هذا و علمه
بذاته نفس علمه ذاته وهو ظ وفى بعض النسخ الفصوص لم يوجد
نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اى علمه بالكل



بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله وجود الكل بالنسبة
الى ذاته ظاهرة ايضا ينطبق على الاجمالى ويمكن حمله على التفصيلى
ايضا اى يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فى ان له علما بجميعها من
ان تحل فيها او يوجب تكثرا فيها كما سنبين فى المذهب الثانى
للمطلين اذ ما بحلول فيها لكن لا يوجب تكثرا فى اصل الذات
بل فى الامور العارضة له كما فى المذهب الاول لهو ربما كان
قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا للحمل على العلم التفصيلى ولو كان
المراد العلم الاجمالى لكان ينبغى ان يق ويتحد الكل فى ذاته كما ذكره
بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل فى وحدة ظاهره
منطبق على الاجمالى على الوجه الاول الذى ذكرنا اى فالواجب تعالى
هو الكل فى وحدة اى كله الاشياء فى حال كونه واحدا لا كثرة فيه
ويحتمل ان يكون المراد ان الكل اى كل ما عدا الواجب هو الكل
فى وحدة اذ ذاته تع لما كان علما بسيطا اجماليا بجميع ما عداه فيكون
الكل كانه فى وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اى
عالم بالكل ومبداء له فى حال كونه وحدة اذ الكل كلى فى وحدة
اى معلوم لذاته الاحدى وح ينطبق على الوجه الثانى الذى ذكرنا فى
تحقيق العلم الاجمالى فتامل فهذا هو متفرع على سابقه ان حمل ذلك
على الاجمالى وعلى الاول الكلام ان حمل تمام البيتين على العلم التفصيلى

ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلى اى فالكل فى وحدة بان
يكون المراد هو ما ذكرنا فى بيان قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
لينطبق على العلم التفصيلى لكنه بعيد جدا او ابعد منه تطبيق تمام
الكلام على المذهب القائلين بالصور فتدبر قوله ومراتبه اربعة
الخ قال بعض المحققين انما احتيج فى علمه تع بالاشياء الى هذه المراتب
لانه تع يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء فى شىء من المراتب
فى نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء فى مرتبة ايجادها العينى بعين
تلك الاشياء كذلك يجب ان يعلم الاشياء فى جميع المراتب السابقة
على ايجادها وهى مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تع
اذ هو علة العلل ومبداء المبادى على الاطلاق و فهو مرتبة وجوده
المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بعلم الاجمالى الذى
هو ذاته وثانيها مرتبة وجودات المعقول المجردة النورية التى
هى وسايط حط فيضه ووسائل جوده تع فلها تقدم بالوجود
على الاشياء التى بعدها فى نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء فى تلك
المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هى فى تلك المرتبة لامتناع وجود
المعلول فى مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تع عن العلم بالاشياء
فى تلك المرتبة فعلمه تع بالاشياء فى تلك المرتبة عين وجودات
تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تع بذواته و علم

اجمالى لساير الاشياء التى هو معلولات لها كما ان وجوده تعالى
تفصيلى له بذاته وعلم اجمالى بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية
فيجب ان يعلم تع تلك الماهيات فى تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية
لعدمها فى تلك المرتبة بل بماهياتها المرتسمة بافاضة الاول تع
بواسطة فلم يكن العقل فى الواح تلك النفوس فما يكون فى العقل
يصير تفصيليا فى النفوس وهناك تمتاز الماهيات بعضها عن بعض
ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالعلم
فالصورة الكلية الحالة فى النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية
له تع بتلك الماهيات وعلم اجمالى لافرادها الموجودة فى الخارج فهذه
هى مراتب علمه الاجمالى وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث
مع المرتبتين الباقيين من المراتب الاربع التى ذكرها المحشى هى مراتب
علمه التفصيلى فمراتب علمه الاجمالى ثلث ومراتب العلم التفصيلى اربع و
المجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان اما تفصيلية فقط واثنتان
اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه
لا حاجة فى علمه تع الى هذه المراتب والا لزم احتياجه تع فى صفة كمالية
غيره واتصافه بالكمال بل علمه الكمالى بزعمهم ليس الا علمه الاجمالى واما ثانيا
فلا اثبات مراتب العلم التفصيلى لكن الامر فى نفس الامر كذلك اى ان

كل موجود فهو مع ما يكون فيه من الصور حاضر عنده تعالى وظاهر لديه ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل المذكور لا انه يجب اثبات تلك المراتب لتصحيح عليتها واما ثانيا فلان وجوب عدم انفكاك تعالى عن العلم بالاشياء في جميع المراتب مسلم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو يكفي بزعمهم واما ثالثا فلانه لو ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهيه ولا وجه للتخصيص باربع اذ الحوادث غير متناهية لعلمه تعالى هذا انه ذكره من قوله فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له بذواتها وعلم اجمالي لساير الاشياء مبني على ان يكون صفات العقول عين الذوات كما تسب الى الحكماء ولو قيل بزيادتها فيجب ان يوفى توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم بذوات تلك العلل بحضورها بذواتها واجمالي بالنسبة الى باقي الموجودات لان صور الجميع مكونة فيها لا لان وجودها علم اجمالي بها وكون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل له فيها اكثر وفيه تكلف بل الظاهر حمل كلام المحشي على الاول فتدبر **قوله** احديها يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشارة الى دفع ما يتراآى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافات ودلك

ماذكره بعض المحققين

ماذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان العلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه بالعلم وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصاف النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب الانكشاف العلوم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى ساير الذوات المطهرة المنتجبة منها كذا ذكره بعض المحققين وعلى هذا لا حاجة الى حمل الاولية اضافية كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف الشرع لانهم زعموا قدمه وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا تغفل **قوله** وبالنفس الكل عند الصوفيه وقد وقع ذلك في بعض الحكماء وايضا كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدا والمعاد اشرف الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومه بالاسوله والاجوبة انه يطلق

نفس الكل وتارة على النفس المحركة للافلاك كلها كانها يجعل النفوس نفس واحدة والافلاك جرم واحد هذا ثم ان الظاهر ان يجعل النفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرا ويدرج في هذه المرتبة اذ لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجرده على رايهم ويبعد اجدا ان يجعل قواها مرتبه ولا يدخل انفسها في مرتبه غير الرابعة فتامل **قوله** وثانيها كتاب المحو والاثبات سميت به لان الصورة المرتسمة فيها لما كانت صور للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحي وتثبت فكذلك تلك الصورة المطابقة لها كذا ذكره بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة انما هو بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي ولو امكن حملها عليها والله تعالى يعلم **قوله** منها انه لما كان وجود العلة الخ لا يخفى ان هذا شبهة ترد على اصل علم الواجب تعالى وان لم يقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد من علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحضور انفسها فلا بد ان يكون بحضور صورها وذلك اما بطريق الارتسام في ذات العلة الخ فتامل **قوله** وكونه قابلا

وفاء

وفاعلا للشئ واحد من جهة واحدة لما مع فيه محال فتامل **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة هيهنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب وجود اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا بشرطيتها من حيث هي هي مختارة في عالم الامر عن الافراد وبراءة ما لها من الوجود في عالم الخلق يعني وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفضيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهاده برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جبلة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا الجرب من الملئكة المجرده وخليفة رب النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم واجب انها بما عدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند المحققين بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع ايجادات الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون

جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لكونها
مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات
وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولا
تها ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام فيها فتامل انتهى
وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون
اذا كان العلم بالعلة سابقا على شيء ان يكون العلم بالمعلول ايضا
سابقا عليه وهو ظ فالصواب ان يق ان هذا بناء على ان يكون
مرادهم من تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول واما لو كان مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم
للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم سبق الملازمة علمه بها ايضا فيتسلسل
او ينتهي الى علم لا وسيشير المحشي الى هذا فلا تغفل قوله فيلزم التسلسل
تلك العلوم ايضا معلولة له تع فيلزم سبق علمه بها ايضا فيتسلسل
او ينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك بان يكون عينه تع اذ
كل ما هو غيره تع فهو معلول له تع وكونه عينا باطل لما سبق
ان حضور العلة مغايرة لحضور معلولها فتامل قوله فبان يق
ان حضور المعلولات الخ فهذا في العلم التفصيلي واما في العلم
الكمالي الاجمالي فيق لا نم ان حضور العلة غير حضور معلولها
بل يتضمن ذلك وح واما ان يمنع ايضا كون وجودها مغايرا لوجود

معلولها

معلولها ويلزم التضمن فيه ايضا او يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما
لتغاير الحضورين وفيه بعد او يق بتغاير الحضورين ايضا لكن
يقول ان حضور العلة مستلزم لحضور المعلول اجمالا لكن لا نعلم كيفية
حضوره او يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني
من وجهي تحقيق العلم الاجمالي هذا والحق انه لم يحسن من المحشي
هيهنا اهماله ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال و
دفع الاشكال والله تع يعلم قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول كما هو الظ من دعوى الملازمة فانه ح ترتب
التالي على المقدم ظاهر غير خفي بخلاف ما اوردنا في الشق الاخر الذي
هو قسيم هذا الشق فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي
اوردناه هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان
الذي اورده هناك ثم انه لو اثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا
فلا وجه لترديد المحشي وتفصيل ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ
ليس مناط الجواب ح الا ان العلم الاجمالي سابق دون التفصيلي فينبغي
الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه
المحشي هو ما ذكرنا فتدبر قوله فان القول بان حضور العلة الى اخر
يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول بعينه لو اورد في العلم
الاجمالي انما هو الى منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية



السابقة اولا وانت خبير بانه قد استدل المعترض عليها فلا
يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيهه احتمالين
فتذكر قوله كان ممنوعا اي يكون ح المقدمة القائلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول ممنوعة وح فلا اشكال في علم الواجب اذ
بناء الاشكال عليها او المراد منع كون ذلك اي العلم التفصيلي هو
مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم تمت تمت تمت تمت تمت

تمت

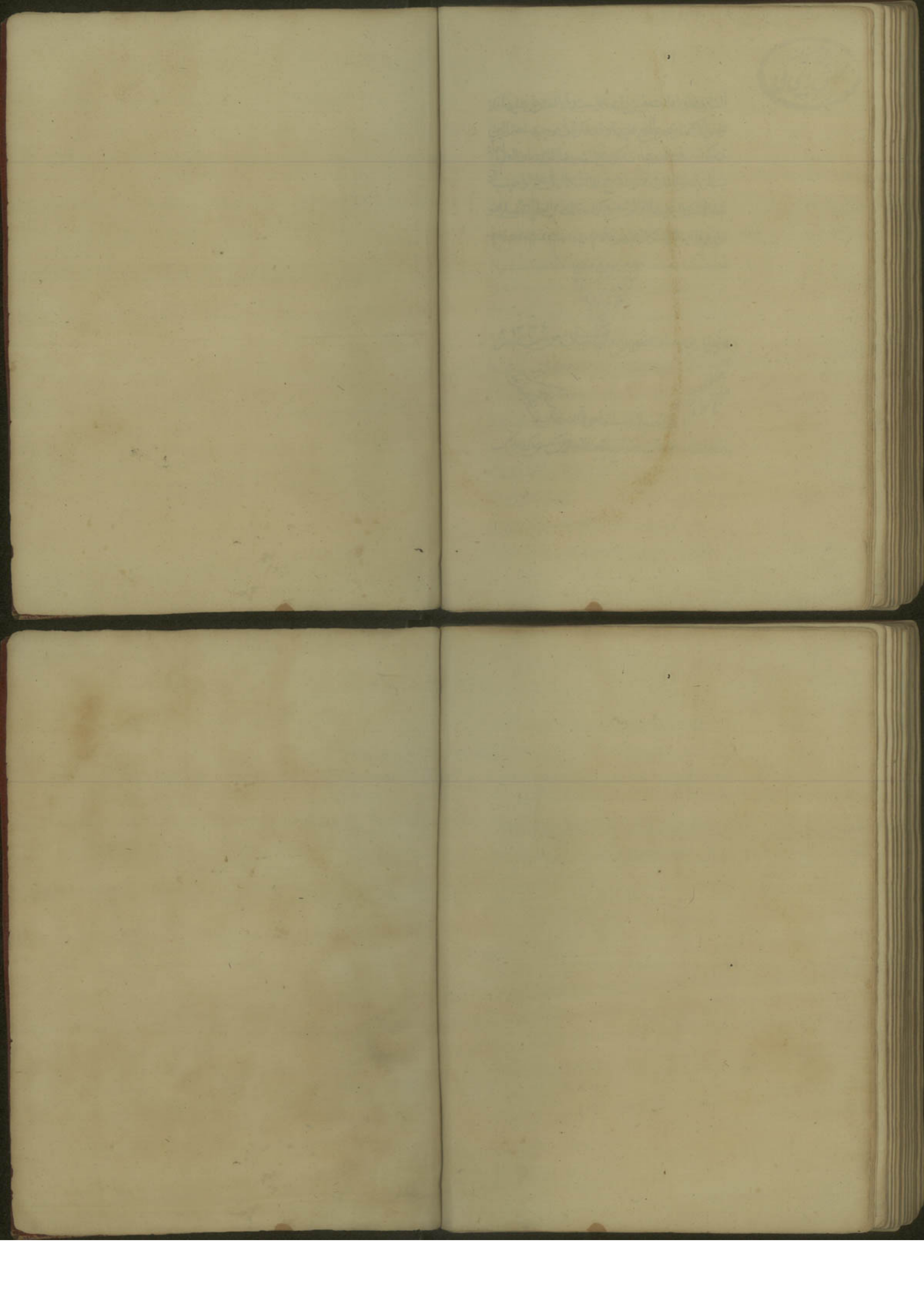
تحريرا في يوم سادس شهر ربيع الثاني من سنة ١٢٣٦

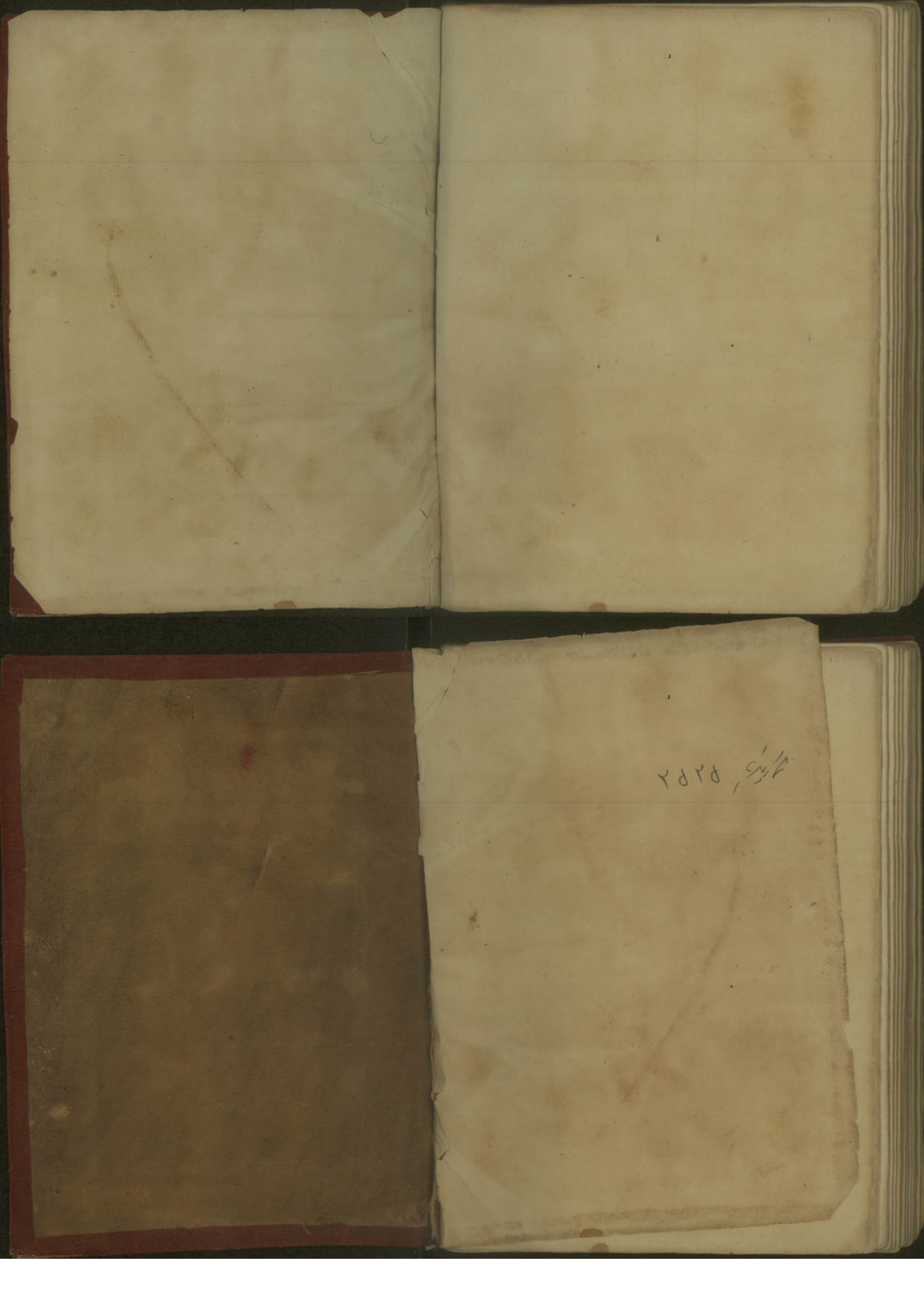
این نسخه ماند بیادگار من نمانم خط بماند روزگار

هر که خواند دعا طمع دارم زانکه من بنده گنهکارم

كتبه الحقير المذنب العاصي محمد حسن بن ...

ولد حضرت ... جنت مآب رضوان جایگاه الخلد مقام محمد تقی ... ساکن ...




۲۶۲۵

